Done
#

Cut by the

دستور نفسیات

Title: - Dastoor Nafsiyaat
Author:- James, William
Translator:- Ahsan Ahmad
Subject: - Psychology
Date:- 1932

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

دستورِ نفسیات

تصنیف

ولیم جیمس

پروفیسر نفسیات، ہارورڈ یونیورسٹی

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب، بی۔اے۔

رکن شعبۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۵۱ھ م سنہ ۱۳۴۱ف م سنہ ۱۹۳۲ء

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکارِ عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

دستور نفسیات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

باب ۱

(مقدمہ)

تعریف نفسیات کی تعریف پروفیسر لاڈ کے ان الفاظ سے خوب ہو سکتی ہے۔ شعوری حالتوں کے بیان اور ان کی تشریح و توجیہ کو نفسیات کہتے ہیں۔ شعوری حالتوں سے حسیں خواہشیں جذبے وقوف استدلال عزائم یقین وغیرہ مراد ہیں۔ ان کی تشریح و توجیہ میں تا حدِ تحقیق ان کے اسباب و شرائط اور فوری نتائج کی بحث شامل ہے۔

اس کتاب میں نفسیات پر ایک طبیعی علم کی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے۔ یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔ کیونکہ اکثر ارباب فکر کا یہ مذہب ہے کہ درحقیقت کل موجودات کا ایک علم ہے اور جب تک اس علم کی پوری طرح تحقیق نہو جائے کسی ایک شے کے متعلق کامل طور پر واقفیت نہیں ہو سکتی۔ ایسا علم اگر معرض حقیقت میں آسکتا تو اس کو فلسفہ کہتے۔ مگر اس سے تو یہ ہنوز کوسوں دور ہے۔ اس کے بجائے مختلف مقامات پر مبادی علم ملتے ہیں۔ جن کو محض سہولت کے خیال سے ایک دوسرے سے جدا رکھا گیا ہے کیونکہ ممکن ہے آئندہ چلکر یہ سب ایک ہی حقیقت کے اجزا بن جائیں۔ ان مبادی علم کو علوم کہتے ہیں۔ اس قسم کا ہر علم صرف اپنے ہی مخصوص مسائل سے سروکار رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہو تو ممکن ہے اس کی وسعت حد سے تجاوز کر جائے۔ اس لئے ہر علم کچھ امور مسلمات کے طور پر فرض کر لیتا ہے،

اور ان کی اصل وحقیقت سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کو فلسفہ کے اور حصوں کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو تمام علوم طبیعیہ میں یہ امر مسلمات سے ہے کہ ذہن مدرک سے خارج ایک مادی عالم ہے۔ حالانکہ اگر اس کے متعلق مزید غور وفکر سے کام لیا جائے تو انسان تصوریت میں پڑ جاتا ہے۔ میکانیات اس مادی کے لئے "مقدار" "قوت" بھی مانتی ہے۔ اس میں ان اصطلاحات کی محض مظاہر کے طور پر تعریف کر دیجاتی ہے۔ اور ان تمام دقتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو مزید غور وفکر سے منکشف ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں ذہن مدرک سے خارج اسی طرح حرکت بھی مسلم ہے حالانکہ اس کے ماننے میں بھی بہت سی دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ طبیعیات "سیالات" اور "عمل از فاصلہ" کو اسی طرح بے چون وچرا تسلیم کرتی ہے۔ کیمیا طبیعیات کے مسلمات اختیار کرتی ہے اور عضویات کیمیا کے طبیعی ... کی حیثیت سے نفسیات بھی اشیاء سے اسی طرح جزئی اور عارضی طریق پر بحث کرتی ہے۔ مادی عالم اور اس کے ان متعلقات کے علاوہ جنھیں دیگر علوم طبیعی مسلم مانتے ہیں یہ اور بھی چند مسلمات رکھتی ہے۔ یہ اسی سے مخصوص ہیں، ان کی اصل وحقیقت سے اس کو سروکار نہیں۔ بلکہ ان کے امتحان کو فلسفہ کے زیادہ ترقی یافتہ شعبوں کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسکے مسلمات حسب ذیل ہیں:۔

(۱) شعور کی عارضی حالتیں خواہ ان کو افکار ومحسوسات کہو یا اور کسی نام سے پکارو۔

(۲) ان حالتوں کے ذریعہ سے اور معروضات کا علم۔ یہ معروضات یا تو مادی اشیاء اور واقعات ہوتے ہیں یا خود نفس کی دوسری حالتوں۔ مادی اشیاء باعتبار زمان ومکان قریب وبعید ہو سکتی ہیں۔ نفسی حالتیں یا تو دوسروں کی ہوا کرتی ہیں یا خود ناعمل کی (جو اور کسی وقت میں ہوئی ہوں)۔

(ا) ایک شئے دوسری شئے کو کیونکر جان سکتی ہے؟ اس مسئلہ کا تعلق نظریۂ علم سے ہے۔ نفسی حالت جیسی شئے ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب عقلی نفسیات سے مل سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جب تک نظریۂ علم اور عقلی نفسیات کی تحقیق پایۂ تکمیل کو نہ پہونچ جائے اس وقت تک نفسی حالتوں کے

متعلق کا حصّہ واقفیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فی الحال عارضی حقیقت کی ایک مقدار کثیر جمع کی جاسکتی ہے جو اصل حقیقت کے ساتھ کام دیگی اور جب وقت آئیگا تو اسی سے اس کی توضیح ہوگی۔ ذہنی حالتوں اور ان کے وقوفوں کے متعلق عارضی نظریات کا ایک مجموعہ۔ میرے نزدیک طبیعی علم کے نقطہ نظر سے بھی نفسیات ہے۔ نفسیات کے واقعات و قوانین اگر اس نقطۂ نظر سے ذہن نشین کئے جائینگے تو وہ مادّہ ذہن اور علم کے ہر نظریہ کی رو سے معقول معلوم ہوں گے۔ اگر اس کتاب کے ناقدین یہ محسوس کریں کہ یہ علم طبیعی کا نقطۂ نظر بلاوجہ بحث کو حد سے زیادہ مختصر کر دیتا ہے تو انھیں اس کتاب کو ملزم نہ گردا ننا چاہیئے جو اپنے لئے ایسا نقطۂ نظر اختیار کرتی ہے۔ بلکہ یہ چاہیئے کہ اپنے عمیق تر فکر سے اسے تکمیل کو پہونچائیں۔ بعض اوقات غیر مکمل دعوے ناگزیر ہوتے ہیں۔ حالت موجودہ میں اگر کہیں معمولی مسلّمات سے تجاوز کیا جاتا تو ایک نہیں بلکہ الماری بھر کتابیں تصنیف کرنے کی ضرورت پڑتی جو کتاب ہذا کے مصنف سے ہرگز ممکن نہ تھا۔

یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ اس کتاب میں صرف ذہن انسانی سے بحث کی گئی ہے۔ گو ادنیٰ مخلوقات کی ذہنی زندگی کا بھی کچھ عرصہ سے مطالعہ کیا جارہا ہے اور اس میں کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے مگر اس کتاب میں اس پر بحث کرنے کی گنجائش نہیں۔ اس کی طرف صرف کہیں کہیں اشارے ہوں گے۔ اور وہ بھی ان مقامات پر کہ جہاں اس سے ہماری ذہنی زندگی پر روشنی پڑیگی۔

ذہنی واقعات طبیعی ماحول سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس سے علیحدہ صحیح طور پر ان کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا۔ قدیم عقلی نفسیات میں سب سے بڑی خرابی یہی تھی کہ اس نے روح کو چند قوتوں کے ساتھ ایک وجود مطلق قرار دیدیا تھا۔ ان قوتوں سے چند افعال (مثل حفظ تخیل استدلال نیت وغیرہ) کی توجیہ کی جاتی تھی جس میں اس دنیا کی خصوصیات کا کوئی لحاظ نہ کیا جاتا تھا جس کے متعلق یہ افعال ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن دور حاضر کی بصیرت یہ محسوس کرتی ہے کہ جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں ہماری قوتیں اسکے

حالات خصوصیات کے پہلے ہی سے مطابق ہو جاتی ہیں۔ تاکہ اس میں ہماری عافیت اور بہبودی قطعی ہو جائے۔ نئی عادات قائم کرنے سلاسل واقعات یاد رکھنے، اشیاء سے ان کے معمولی خواص اخذ کرنے، ان کے معمولی نتائج کو ان خواص کے ساتھ منسوب کرنے کی جو قوتیں ہم میں موجود ہیں، ان کی تو اس عالم اختلاف وہم رنگی میں ہم کو ضرورت تھی ہی لیکن ان کے علاوہ ہمارے جذبات وجبلیات بھی اس عالم کی جزئی خصوصیات تک کے مناسب ہوتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی مظہر فطرت ہماری عافیت کے لئے ضروری ہوتا ہے، تو پہلی ہی مرتبہ جب یہ ہمارے سامنے آتا ہے تو دلچسپی اور ہیجان کا باعث ہوتا ہے۔ خطرناک اشیاء سے ہم خود بخود خوف زدہ ہو جاتے ہیں۔ زہریلی چیزوں سے خود بخود نفرت و بدمزگی پیدا ہوتی ہے۔ ضروری چیزوں کی طرف بے اختیار طبیعت مائل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن اور عالم کا ارتقا ایک ساتھ ہوا ہے۔ اس لئے دونوں میں کچھ مطابقت پائی جاتی ہے۔ خارجی نظام اور نظام شعور میں جو ہمنوائی اسوقت نظر آتی ہے، وہ رفتہ رفتہ خاص خاص تعاملات ہی سے پیدا ہوئی ہوگی۔ یہ تعاملات اس زمانہ میں متعدد ارتقائی نظریات کے موضوع بنے ہوئے ہیں جن کو فی الحال، ہم قطعی اور شافی تو نہیں کہہ سکتے مگر اس میں شک نہیں کہ ان سے مضمون میں جدت پیدا ہوگئی ہے، اضافہ بھی ضرور ہوا ہے، اور انواع واقسام کے سوالات بے نقاب ہوگئے ہیں۔

اس نئے خیال کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اب بتدریج اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ذہنی زندگی دراصل غائی ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے افکار محسوسات کی اشکال مختلفہ نے موجودہ صورت اس لئے اختیار کی ہے کہ یہ ان اعمال کی وضع میں مفید ہے، جو خارجی عالم کے متعلق احساسات و ادراکات کے جواب میں ہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حال کے کسی نظریہ سے نفسیات کو اس قدر فائدہ نہیں پہونچا، جتنا کہ اسپنسر کے اس ایک نظریہ سے پہونچا ہے، کہ ذہنی اور جسمانی زندگی کا اصل اصول ایک ہے یعنے داخلی تعلقات کا خارجی تعلقات سے تطابق۔ ادنی حیوانات اور اطفال میں تو یہ تطابق ایسی اشیاء کے

ساتھ ہوتا ہے جو نظر کے بالکل سامنے ہوتی ہیں۔ ذہنی ارتقاء کے نسبتاً اعلیٰ مدارج میں یہ ان اشیاء کا ساتھ ہوتا ہے جو بہ اعتبار زمان و مکان بعید ہوتی ہیں، اور اس وقت یہ نسبتاً پیچیدہ اور باقاعدہ استدلالی اعمال کے ذریعہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔

لہٰذا ذہنی زندگی کی اولین اور اصلی غرض تو تحفظی عمل ہے۔ ثانوی اور اتفاقی طور پر یہ اور بہت سے کام انجام دیتی ہے حتیٰ کہ اگر تطابق صحیح نہ ہوا ہو تو یہی اپنے حال کی تباہی و بربادی کا بھی موجب ہو سکتی ہے۔ اگر وسیع معنی میں لیا جائے تو نفسیات کو ذہنی عمل کی تمام اقسام سے بحث کرنی چاہئے یعنے ان سے بھی جو عبث اور مضر ہیں، اور ان سے بھی جن کا تطابق ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی عمل کی مضر اقسام کا مطالعہ ایک خاص شعبہ سے مخصوص کر دیا گیا ہے جس کو جنونیات کہتے ہیں۔ عبث اقسام کی بحث جمالیات کے سپرد کی گئی ہے۔ اس کتاب میں جنونیات یا جمالیات کی طرف کوئی خاص التفات نہ کیا جائیگا۔

ہر ذہنی حالت کے ساتھ (قطع نظر اس سے کہ اس کی نوعیت باعتبار افادہ کیا ہے) کسی نہ کسی طرح کا جسمانی عمل ضرور ہوتا ہے۔ گو اس سے عضلات کی ارادی حرکت ظہور میں نہ آئے، مگر تنفس دوران خون عام عضلاتی تناؤ غدود اور دیگر داخلی اعضاء کے افعال میں غیر معلوم تغیرات ضرور ہوتے ہیں۔ اس لئے یہی نہیں کہ بعض ذہنی حالتیں (مثل نیابات وغیرہ کے) باعتبار نتائج حرکی ہوتی ہیں بلکہ کل نفسی حالتوں حتیٰ کہ افکار و محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔ آئندہ چل کر اس کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کرینگے۔ فی الحال اس کو نفسیات کے حقائق میں سے سمجھ لینا چاہئے۔

اوپر کہہ چکے ہیں کہ شعوری حالتوں کے اسباب و شرائط کی تحقیق ضروری ہے۔ شعوری حالت کی سب سے قریبی شرط یہ ہے کہ دماغی نصف کروں میں کسی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ اس دعویٰ کی علم الامراض کے اس قدر واقعات سے تائید ہوتی ہے، اور علمائے عضویات اپنے استدلالات اس پر اس کثرت سے مبنی کرتے ہیں کہ جس شخص کو فن طب میں کچھ بھی درایت ہوگی وہ تو اس کو یہ ماننے پر مجبور ہوگا۔ تاہم اس امر کا کہ ذہنی عمل عصبی تغیر کے غیر مشروط طور پر تابع ہے

کوئی مختصر اور قطعی ثبوت دینا نہایت دشوار ہے۔ یہ کہ ان دونوں کے مابین ایک طرح کی عام اور معمولی متابعت پائی جاتی ہے اس امر سے کسی طرح سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذرا غور کرو کہ سر پر چوٹ لگنے، جلد جلد بہت سا خون بہہ جانے مرگی کا دورہ پڑنے، ایلکوہل افیون ایتھر نائٹرس اوکسائڈ کی ایک پوری خوراک کہا لینے سے شعور کس قدر جلد باطل ہو جاتا ہے یا انھیں عاملوں میں سے کسی ایک کی تھوڑی مقدار یا اور عاملوں یا بخار سے کیونکر اس میں کیفی تغیرات رونما ہو جاتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا روحانی وجود کس حد تک جسمانی حوادث کے رحم و کرم پر ہے۔ ذرا صفرا کی نالی کا رک جانا، یا دستاور دوا کا کھانا، یا وقت پر تیز کافی کی ایک پیالی پی لینا، ذرا دیر کے لئے زندگی کے متعلق انسان کے خیالات کو بالکل بدل دیتا ہے۔ ہماری مزاجی حالتوں اور عزیمتوں کا تعین منطقی وجوہ کی نسبت دوران خون کی حالتیں زیادہ کرتی ہیں۔ عرصہ کارزار میں کوئی شخص سورما ثابت ہوگا یا بزدل، یہ امر اس کی اس وقت کی اعصابی حالت پر منحصر ہوتا ہے۔ دیوانگی کی اکثر اقسام میں دماغی ریشوں میں بیّن تغیرات پائے گئے ہیں۔ دماغی نصف کرہ کے خاص خاص حصوں کے ناکارہ کر دینے سے حافظہ اور اکتسابی حرکی قوت میں خاص خاص قسم کے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں اس پر افیزیون کے عنوان سے ہم پھر بحث کرینگے۔ جب ان تمام واقعات کو جمع کر کے غور کرتے ہیں تو یہ سہل اور واضح حقیقت ذہن پر منکشف ہو جاتی ہے کہ ممکن ہے ذہنی عمل قطعی اور کلی طور پر دماغی عمل کا فعل ہو جس میں اس کے تغیر کے ساتھ تغیر ہوتا ہو اور جیسے دماغی عمل سے ایسی نسبت ہو جیسی علت کو معلول کے ساتھ ہوتی ہے۔

یہ خیال ایک عملی مفروضہ ہے۔ گذشتہ چند سال کی کل عضویاتی نفسیات اسی خیال پر مبنی ہے اور یہی اس کتاب کا عملی مفروضہ ہوگا۔ لیکن اس طرح قطعی طور پر تو یہ دعوی کرنا شاید زیادتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ یہ صرف جزاً ہی صحیح ہو۔ مگر یہ کیونکر معلوم ہو کہ یہ غیر شافی ہے؟ اس کا صرف یہی طریقہ ہے کہ اس کو ہر ممکن صورت پر عاید کر کے دیکھا جائے۔ مفروض پر عمل کر کے دیکھنا اور اس طرح اس کی قدر و قیمت دریافت کرنا ہی اس کے ناکافی یا باطل ثابت

کرنے کا حقیقی طریقہ ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو اس کے علاوہ چارہ کار ہی نہیں ہوتا اس لئے ابتداءً تو میں بلا شک وشبہ مانے لیتا ہوں کہ دماغی اور نفسی یا ذہنی حالتوں کا تلازم قدرت کا ایک کلّی قانون ہے۔ جب اس کی تشریح ہوگی تو اس وقت یہ بات خود ظاہر ہو جائیگی۔ کہ اس میں کہاں کہاں سہولتیں ہیں اور کہاں کہاں دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ بعض ناظرین کو اس قسم کا نظریہ بالکل ناروا و ناجائز مادیت معلوم ہوگا۔ بلاشبہ ایک لحاظ سے تو یہ مادیت ہے بھی کیونکہ یہ اعلیٰ کو اسفل کے رحم وکرم پر رکھتا ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ خیال کا آنا میکانی قوانین پر مبنی ہے (کیونکہ عضویات کا ایک اور کلّی مفروض یہ ہے کہ دماغی عمل کے کل قوانین دراصل میکانی قوانین ہوتے ہیں) مگر ہم اس متابعت کا دعویٰ کرکے خیال کی نوعیت کی توجیہ نہیں کرتے۔ اس لحاظ سے ہمارا دعویٰ مادیت نہیں ہے۔ جو مصنف سب سے زیادہ غیر مشروط طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے خیالات دماغی اعمال کے تابع ہیں وہی اس بات کا بھی سب سے زیادہ زور وشور سے اعلان کرتے ہیں کہ اس واقعہ کی علت سمجھ میں نہیں آتی اور یہ کہ شعور کی اصل وحقیقت کی عقلاً کبھی کسی مادی علت سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے نفسیات چند نسلوں کے بعد ہی نظریۂ متابعت کی کامل طور پر جانچ کرنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ جن کتابوں میں اس وقت اس کو مسلّم مانا گیا ہے ان کا بیان ایک حد تک تو قیاسی ہونا ضروری ہے۔ مگر متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ علوم میں اس قسم کے خطرات اکثر برداشت کئے جاتے ہیں اور یہ ایک قطعی نظریہ سے دوسرے کی طرف ہیر پھیر سے آتے ہیں جو پہلے کی اس طرح اصلاح کرتا ہے کہ اور بھی دوسری طرف بڑھ جاتا ہے۔ فی الحال نفسیات مادی راہ پر جا رہی ہے۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اس راہ سے منزل مقصود تک نہ پہونچ سکے گی ان کو بھی انتہائی کامیابی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو پوری طرح اس راستہ پر چلنے کا موقع دینا چاہئے البتہ ایک بات یقینی ہے۔ اور وہ یہ کہ طبیعی علم کے مجرد منقطع نقطۂ نظر سے مسائل نفسیات کا مطالعہ عملی طور پر کتنا ہی ضروری

کیوں نہ معلوم ہو مگر جب ان کو فلسفہ کے جسد مجموعی کے ماتحت لایا جائیگا، تو اس وقت ان کے معنی اب سے بہت مختلف معلوم ہوں گے۔

نفسیات کی تقسیم

اس لئے جہاں تک ممکن ہوگا ہم شعوری حالتوں کا عصبی حالتوں کے ساتھ مطالعہ کرینگے۔ متعلم اس قدر عضویات سے تو ضرور واقف ہوگا کہ اس زمانہ میں نظام عصبی کو ایک مشین کے مانند سمجھا گیا ہے جو ارتسامات حاصل کرتی اور ان کے جواب میں ایسے ردات عمل صادر کرتی ہے جو فرد اور اس کی نوع کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں لہذا از روئے تشریح نظام عصبی کے تین بڑے حصے ہیں۔

(۱) وہ ریشے جو تموجات کو اندر لے جاتے ہیں۔

(۲) وہ اعضاء جو ان تموجات کا مرکز میں رخ بدلتے ہیں۔

(۳) وہ ریشے جو ان تموجات کو باہر کی طرف لاتے ہیں۔

اس تشریحی تقسیم کے مطابق تین افعال ہیں (۱) حس (۲) مرکزی انعکاس (۳) حرکت۔ نفسیات میں بھی ہم اپنے کام کو اسی اصول پر تقسیم کر سکتے ہیں اور بتدریج تین اساسی شعوری افعال اور ان کی شرائط سے بحث کر سکتے ہیں۔ ان میں (۱) حس ہوگی (۲) تعقل (۳) میلان عمل۔ اس تقسیم سے بہت کچھ ابہام پیدا ہوتا ہے مگر اس میں عملی سہولتیں بھی ہیں جس کا لحاظ کتاب ہذا میں بہت ضروری ہے۔

باب ۲

حس

درآئندہ عصبی تموجات ہی ایسے عامل ہیں، جن سے معمولی حالات میں دماغ متاثر ہوتا ہے

انسان کے عصبی مرکز بہت سے غلافوں سے ڈھکے ہوئے ہیں مقصود اس سے یہ ہے کہ خارجی عالم کی قوتیں اس پر بلا واسطہ عمل نہ کر سکیں۔ اول بال پھر کھوپری کی دبیز جلد پھر کھوپری اس کے بعد کم از کم دو پردے جن میں ایک نہایت سخت ہوتا ہے، دماغ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ علاوہ ازیں نخاع کی طرح یہ عضو بھی پانی جیسی رطوبت سے تر رہتا اور اس کے اندر معلق تیرتا ہے۔ ان حالات میں دماغ کو صرف مندرجہ ذیل چیزیں متاثر کر سکتی ہیں۔

(۱) نہایت ہی خفیف اور مدھم میکانی جھٹکے۔
(۲) آمد خون میں کم وکیف کے تغیرات۔
(۳) وہ امواج جو اعصاب درآئندہ کے ذریعہ سے آتی ہیں۔

میکانی جھٹکے عموماً بے اثر ہوتے ہیں۔ دموی تغیرات کا اثر بھی سرسری ہوتا ہے۔ ان کے برخلاف عصبی امواج کے نتائج دوگونہ ہوتے ہیں۔ یہ جب دماغ میں داخل ہوتی ہیں اس وقت بھی نہایت اہم نتائج پیدا کرتی ہیں، اور بعد میں بھی کیونکہ یہ عضو کے مادہ میں ایسے غیر معلوم راستے پیدا کر دیتی ہیں، جو کم وبیش اس کی ساخت کی مستقل خصوصیت ہو جاتے ہیں، اور اس کے فعل کو آئندہ

ہمیشہ متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ہر عصب درآور مرکز نظام عصبی میں حوالی جسم کے کسی خاص حصہ سے آتا ہے، اور اپنے داخلی عمل کے لئے خارجی عالم کی کسی خاص قوت سے متاثر ہوتا ہے۔ اس خاص قوت کے علاوہ عموماً یہ اور کسی قوت سے متاثر نہیں ہوتا۔ مثلاً عصب بصری امواج ہوائی سے متاثر نہیں ہوتا اور نہ جلدی اعصاب روشنی کا اثر قبول کرتے ہیں۔ عصب زبان خوشبو سے متاثر نہیں ہوتا، اور نہ عصب سمعی پر حرارت کا کچھ اثر ہوتا ہے۔ ہر عصب خارجی عالم کے ارتعاشات میں سے کوئی شرح اپنے لئے انتخاب کر لیتا ہے۔ اس شرح سے صرف یہی متاثر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہماری حسوں کا نظام بالکل غیر مسلسل ہے اور اس میں بے حد رخنے ہیں لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیئے کہ خارجی عالم کا نظام ارتعاشات بھی ہمارے نظام احساسات کی طرح غیر مسلسل ہے۔ تیز سے تیز امواج ہوائی (جن کی شرح تقریباً ۴۰۔۔۔۔ ارتعاش فی ثانیہ ہے) اور سست سے سست امواج حرارت (جن کی شرح غالباً اربوں ارتعاش فی ثانیہ ہوگی) میں فطرت نے کہیں نہ کہیں تو درمیانی شرحیں رکھی ہوں گی، جن کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس اعصاب نہیں ہیں۔ خود عصبی ریشوں میں غالباً کچھ اسی قسم کا عمل ہوتا ہے یا یوں سمجھو کہ مختلف اعصاب میں تقریباً ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ اس کا تموج نام رکھ دیا ہے۔ لیکن یہ تموج آنکھ میں تو ارتعاشات خارجی کے ایک نظام سے پیدا ہوتا ہے اور کان میں دوسرے نظام سے۔ اس کا سبب اختتامی آلات ہیں، جن سے ہر عصب درآور علیحدہ علیحدہ مسلح ہے۔ اس کی حالت یوں سمجھو کہ جس طرح ہم شوربا لینے کے لئے اپنے آپ کو چمچہ سے اور بوٹی نکالنے کے لئے کانٹے سے مسلح کرتے ہیں اسی طرح ہمارے اعصاب ایک طرح کے اختتامی آلات سے تو اس لئے مسلح ہیں کہ ان سے ہوائی امواج سے متاثر ہوں اور دوسری طرح کے اختتامی آلات سے اس لئے مسلح ہیں کہ ان سے امواج اثیری کا اثر قبول کریں۔ اختتامی آلات خاص قسم کے سطحی خلایا کے بنے ہوئے ہیں۔ اور خلایا کا یہی سلسلہ ختم عصب تک ہوتا ہے خود عصب خارجی عالم سے بلاواسطہ متاثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ بصری اعصاب براہ راست

سورج کی کرنوں سے متاثر نہیں ہوتے۔ کسی جلدی عصب کو برف سے چھو کر دیکھو اس کو ٹھنڈ کا احساس نہ ہوگا عصبی ریشے محض پیامبر ہیں۔ اختتامی آلات کی حالت ایک طرح کے غیر مکمل ٹیلیفونوں کی سی ہے جن میں سے مادی دنیا بولتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک اس پیام کا ایک جز دلے جاتا ہے۔ ہر عصبی ریشوں کے مرکزی سرے پر ایسے خلایا ہیں جن سے ذہن دور دراز کے پیامات کو سنتا ہے۔

دماغ کے مختلف حصوں کی مخصوص قوتیں

ماہرین علم تشریح نے ایک حد تک ان راستوں کا کھوج لگایا ہے جو حسی اعصاب کے ریشے مرکزوں میں داخل ہونے کے بعد اپنے اختتام یعنی دماغی تلفیفات کے خاکستری مادّہ تک اختیار کرتے ہیں۔ یہ بات آگے چل کر ثابت کردی جائے گی کہ اس خاکستری مادّے کے ہیجان سے جو شعور ہوتا ہے اس کی نوعیت اس کے مختلف حصوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ جب فص موخری متاثر ہوتے ہیں تو چیزیں نظر آتی ہیں۔ جب فص صدغی کے بالائی حصّے متاثر ہوتے تو آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ قشر دماغ کا ہر حصّہ اپنے درآور ریشوں کے ہیجان سے اس طرح متاثر ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی حسی کیفیت وابستہ معلوم ہوتی ہے اسکو نظام عصبی کی عضویات میں مخصوص قوتوں کا قانون کہتے ہیں۔ گو ہمارے پاس اس قسم کے قانون کے لئے کوئی قیاسی بنیاد ہی نہیں ہے مگر علمائے نفسیات (مثلاً لیوس ونٹ ، رار گولڈشیڈر وغیرہ) نے اس مسئلہ پر بڑی بحثیں کی ہیں، کہ آیا احساس کی خاص کیفیت کا انحصار محض قشر کے مقام مہیّجہ پر ہے یا اس تموج کی نوعیت پر جو عصب درآور کے ذریعہ قشر میں آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس قسم کی خارجی قوت اختتامی آلات سے متصادم ہوتی رہتی ہے وہ رفتہ رفتہ اختتامی آلات میں ایک قسم کا تغیر ضرور پیدا کر دیتی ہے اور جس قسم کا تموج اختتامی آلات سے عصب میں داخل ہوتا رہتا ہے اس سے عصب میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور اس متغیرہ عصب سے جس قسم کا تموج قشر مرکزی میں پہونچتا ہے اس سے مرکز میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ تغیر مرکز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور کو متغیر کر دیتا ہے اگرچہ یہ کوئی شخص قیاس نہیں کر سکتا کہ کیوں اور کیونکر متغیر

کرتا ہے مگر قطعاً یقینی تغیرات بہت ہی سست ہوتے ہوں گے۔ اور ایک جوان آدمی کی جو فی الواقع حالت ہوتی ہے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے تو یہی کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قشر کا مقام بہ نتیجہ کیفیت احساس کا سب سے زیادہ تعین کرتا ہے شبکیہ کو خواہ دبائیں یا اس میں کچھ چبھوئیں کاٹیں یا اس میں چٹکی لیں یا زندہ عصب کو برقی اثر سے متاثر کریں ہر حالت میں موضوع کو روشنی کے شراروں کا احساس ہوتا ہے کیونکہ ان تمام اعمال کا آخری نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے یعنی ان سے موضوع کے قشر کا عقبی حصہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے جس طرح سے ہم کو خارجی اشیا و محسوس ہوتی ہیں اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ جس انتہائی عضو کو یہ متاثر کرتی ہیں وہ کونسی تلفیفات سے منسلک ہے۔ آگ اور دھوپ کو ہم صرف اس لئے دیکھتے ہیں کہ ان چیزوں سے اثیری امواج منعکس ہوتی ہیں اور حوالی کا جو انتہائی عضو ان چیزوں سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتا ہے وہ ان ریشوں کو متاثر کرتا ہے جو بصری مرکزوں کی طرف جاتے ہیں۔ اگر ہم داخلی تعلقات کو بدل سکتے تو دنیا کا ہم کو بالکل نئی طرح سے احساس ہوتا مثلاً اگر ہم بصری اعصاب کے خارجی سروں کو اپنے کانوں اور سمعی اعصاب کے خارجی سروں کو اپنی آنکھوں سے جوڑ سکتے تو ہم کو بجلی کی چمک تو سنائی اور بادل کی گرج دکھائی دیتی۔ گانے کو دیکھتے اور گانے والے کی حرکتوں کو سنتے۔ اس قسم کے مفروض تصوری فلسفہ کے مبتدیوں کے لئے مشق کے طور پر خوب کام دے سکتے ہیں۔

حس اور ادراک کا امتیاز

حس کی کوئی قطعی تعریف تو نہیں ہو سکتی۔ اصل شعوری زندگی میں حس (جس کو صحیح معنی میں حس کہتے ہیں) اور ادراک باہم ملے جلے ہوتے ہیں۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ حسوں سے جو کچھ مراد ہے وہ شعور کے لئے سب سے پہلی چیزیں ہوتی ہیں۔ یہ شعور پر عصبی امواج کے اولین نتائج ہوتے ہیں۔ ان سے پہلے عصبی امواج کا کسی سابقہ تجربہ کے ساتھ ربط وائتلاف نہیں ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی حسیں زندگی کے سب سے ابتدائی ایام ہی میں پیدا ہو سکتی ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کے ذہنوں میں یادداشتوں اور ائتلافوں کے انبار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو

یہ قطعاً نہیں ہو سکتیں۔ اس سے پہلے کہ آلات حس پر کسی قسم کا ارتسام ہو دماغ ایک گہری نیند میں مستغرق ہوتا ہے اور شعور کا عملی طور پر کوئی وجود نہیں ہوتا۔ پیدائش کے بعد بچے تقریباً ہفتوں مسلسل سویا کرتے ہیں۔ اس نیند کا سلسلہ منقطع کرنے کے لئے اس وقت اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلات حس سے دماغ کی جانب کوئی بہت ہی شدید تحریک آئے۔ یہ تحریک نوپیدا دماغ میں بالکل خالص حس کو پیدا کرتی ہے۔ مگر اس کا تجربہ تلفیفات کے مادے پر ایک نامعلوم اثر چھوڑ جاتا ہے۔ اس کے بعد آلات حس سے جو ارتسام دماغ میں آتا ہے تو اس کے جواب میں ایسا دماغی عمل ہوتا ہے جس کے اندر گذشتہ ارتسام کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس سے ایک دوسری قسم کا احساس اور پہلے سے بہتر وقوف ہوتا ہے۔ اور اس وقت سے اس شئے کی محض حسی موجودگی کے وقوف کے ساتھ اس کے متعلق تصورات بھی شامل ہونے لگتے ہیں۔ ہم اس کا کوئی نام رکھتے ہیں، اس کو کسی جماعت سے منسوب کرتے ہیں، اس کا اور اشیاء کے ساتھ مقابلہ و موازنہ کرتے ہیں، اس کے متعلق کوئی حکم لگاتے ہیں، اور اسی طرح ایک عصب درآور سے جو شعور پیدا ہو سکتا ہے اس کی امکانی پیچیدگی عمر کے ختم ہونے تک بڑھتی چلی جاتی ہے۔ فی الجملہ اشیا کے اس اعلیٰ شعور کو ادراک کہتے ہیں، اور انکے وجود کے محض مبہم شعور کا نام (جس حد تک کہ یہ ہم کو ہوتی ہے) حس ہے۔ کسی حد تک اس مبہم شعور کی سی کیفیت اس وقت ہو جاتی ہے جب ہماری توجہ بالکل منتشر ہوتی ہے۔

حسیں وقوفی ہوتی ہیں

اس لحاظ سے حس ایک ایسی تجرید ہے جو بطور خود بہت ہی کم معرض وجود میں آسکتی ہے۔ حس کا معروض بھی ایک مجرد شے ہے جو تنہا موجود نہیں ہو سکتا۔ جسمی اوصاف و کیفیات معروض حس ہوتے ہیں۔ آنکھ کی حسوں سے اشیا کے رنگوں کا امتیاز ہوتا ہے، کان کی حسوں سے ان کی آوازیں سنائی دیتی ہیں، جلدی حسوں سے ان کے وزن حرارت برودت وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ ازیں جسم کے ہر عضو سے مرکز میں ایسی امواج آسکتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہم کو الم اور کسی حد تک لذت کی کیفیت کا علم ہوتا ہے۔

چپکاہٹ، کھردرے پن جیسے اوصاف کے متعلق یہ خیال ہے کہ ہم ان کو عضلی اور جلدی دونوں حسوں کی مدد سے محسوس کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اشیاء کے مکانی اوصاف مثلاً ان کی شکلیں جسامتیں، فاصلے وغیرہ (جس حد تک ہم کو ان کا امتیاز و شناخت ہوتی ہے) کے متعلق اکثر ماہرین نفسیات کا یہی خیال ہے کہ ہم ان کو تجربات ماضی کے حافظہ کے بغیر قطعاً محسوس نہیں کر سکتے اس لئے ان اوصاف کا وقوف خالص اور سادہ حس کی قوت سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔

کسی شئے کی واقفیت اور اس کا علم

اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو حس اور ادراک میں صرف ایک فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا معروض یا مافیہ نہایت ہی سادہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ ایک سادہ وصف ہوتا ہے اس لئے محسوس طور پر یکساں معلوم ہوتا ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ معروض سے واقفیت محض پیدا کرے۔ اس کے برعکس ادراک کا کام یہ ہے کہ اس واقعہ کے متعلق معلومات حاصل کرے۔ مگر دوران ادراک میں یہ جاننا ضروری ہے کہ ہم کس واقعہ سے مراد لے رہے ہیں۔ اس کا علم حس سے ہوتا ہے۔ ہمارے اولین افکار تقریباً بالکل حسی ہوتے ہیں۔ یہ ہمارے لئے ایسے موضوع پیدا کر دیتے ہیں جن کے تعلقات ہنوز غیر متعین و نامعلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم روشنی کو پہلے پہل دیکھتے ہیں تو اس وقت بقول کانڈیلیک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم خود ہی روشنی ہوتے ہیں لیکن اس کے بعد ہم کو جو کچھ بصری علم ہوتا ہے وہ اس تجربہ کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس لمحہ کے بعد اندھے بھی ہو جائیں تب بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس وقت تک اس کے متعلق ہمارے علم میں کسی اہم جزو کی کمی نہ ہوگی۔ مدارس اعمیٰ میں طلبہ کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جاتی ہیں جن کی اور مدارس میں تعلیم دی جاتی ہے۔ انعکاس انعطاف طیف اثیری نظریہ غرضیکہ سب ہی باتوں کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن ان مدارس کے بہترین مادر زاد اعمیٰ طالب علم میں ایک ایسی بات کی کمی ہوتی ہے جو ابجد خوان سوانکھے بچے کو بھی ہوتا ہے اسکے استاد اس کو یہ نہیں بتا سکتے کہ روشنی کا تعقل اولین کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کمی کو کسی قسم کی کتابی تعلیم پورا نہیں کر سکتی حس کی یہ تمام خصوصیتیں بالکل واضح ہیں

اسی لئے عموماً وہ فلاسفہ بھی جو اس کو بہت زیادہ اہمیت دینا نہیں چاہتے اور نہ اس علم کا قرار واقعی احترام کرتے ہیں، جو اس کے ذریعہ سے ہم کو حاصل ہوتا ہے اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

حس و تمثال حس و ادراک میں کتنا ہی فرق کیوں نہو، مگر پھر بھی ایک خصوصیت دونوں میں عام ہے وہ یہ ہے کہ جن اشیا کی حس یا ادراک ہوتا ہے وہ ظاہر واضح اور موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جن اشیاء کا انسان محض خیال کرتا ہے یا جن کو یاد کرتا ہے یا جن کا تصور کرتا ہے وہ نسبتہً دھندلی معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں وہ حقیقی موجودگی کا وصف نہیں ہوتا جو معروضات حس میں ہوتا ہے۔ اب دیکھو جن قشری اعمال سے حسوں کا تعلق ہے وہ حوالی جسم کے درآئندہ تموجات سے پیدا ہوتے ہیں یعنی کسی قسم کی حس ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ آنکھ کان وغیرہ کسی خارجی شئے سے متاثر ہوں۔ اس کے برعکس جن قشری اعمال سے تصورات یا تمثالات کا تعلق ہے غالب گمان یہ ہے کہ وہ تلفیفات کے تموجات پر مبنی ہوتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالی جسم کے تموجات معمولاً ایسے دماغی عمل کا باعث ہوتے ہیں جس کے پیدا کرنے کی اور تلفیفات کے تموجات قابلیت نہیں رکھتے۔ شعور منتج کے معروض میں وضاحت موجودگی و حقیقت کے جو اوصاف ہوتے ہیں غالباً وہ اسی عمل کے مستلزم ہوتے ہیں۔

معروضات حس کی خارجیت جس شئے یا جس وصف کا احساس ہوتا ہے وہ شئے یا وصف مکان خارجی میں محسوس ہوتا ہے۔ کسی چمک یا رنگ کو ممتد اور خارج از جسم ہونے کے علاوہ خیال کرنا ہی ناممکن ہے آوازیں بھی مکان ہی میں معلوم ہوتی ہیں مس سطح جسم سے ہوتا ہے آلام ہمیشہ کسی عضو کے اندر ہوتے ہیں۔ یہ خیال نفسیات میں ایک عرصہ سے رائج ہے کہ حسی اوصاف کا وقوف اولاً اس طرح پر ہوتا ہے کہ گویا یہ خود نفس کے اندر ہیں اور بعدازاں کوئی عقلی یا مافوق الحس ذہنی فعل اس کو ذہن سے چھین کر معروض کے حوالے کر دیتا ہے۔ یہ نظریہ بالکل بے بنیاد ہے جو دفعات

بظاہر اس خیال کے موید معلوم ہوتے ہیں ان کی دوسرے طریق پر بوجہ احسن توجیہ ہو سکتی ہے۔ بچہ کو سب سے پہلے خارجی عالم کی حس ہوتی ہے۔ اس کے بعد زندگی میں عالم کے متعلق جو اس کو واقفیت ہوتی ہے وہ اس ابتدائی تخم کے برگ وبار ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو روزمرہ کا اضافہ اور دوسری طرف تداخل اس کو اس قدر بڑا پیچیدہ اور مربوط کر دیتا ہے کہ اس کی پہلی حالت یاد نہیں رہتی۔ بچہ کے سامنے جب کوئی شئے پہلی بار آتی ہے تو اس کے مبہم شعور میں وہ ایسے معروض کے ساتھ دوچار ہوتا ہے جس میں فہم کے کل مقولات موجود ہوتے ہیں اس میں اسی قدر خارجیت معروضیت وحدت وعلیت ہوتی ہے جو اس کے بعد کی کسی ایک شئے یا سلسلۂ اشیاء کے اندر ہو سکتی ہے یہیں بچہ پہلے پہل اپنی دنیا سے ملتا ہے اور بقول والٹیر اس وقت معجزۂ علم اس کی ادنیٰ حس میں بھی اسی قدر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے جتنا کہ نیوٹن کے دماغ میں اس کے عین معراج کمال پر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے۔

اس اولین حسی تجربہ کی عضویاتی شرط غالباً بہت سے عصبی تموج ہیں جو ایک ہی وقت میں جسم کے مختلف اعضا سے دماغ کی طرف آتے ہیں لیکن عضوی شرائط کا یہ حجم غفیر شعور کے ایک ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ آگے چل کر ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ شعور ایک ہو سکتا ہے اگرچہ یہ بہت سی چیزوں کا ہوا اور بہت سے اعضاء کا ہم وقت عمل اس کا باعث ہوا ہو۔ بچہ کے لاتعداد درآئندہ تموجات اس میں جس معروض کا شعور پیدا کرتے ہیں وہ ایک عظیم خوشنما اور پرشور الجھن ہوتی ہے۔ یہ الجھن بچہ کی دنیا ہوتی ہے بڑی حد تک ہم میں سے اکثر کی دنیا ایسی ہی الجھن ہوتی ہے۔ یہ سلجھ سکتی ہے اور ہم سے سلجھنے کی داعی ہوتی رہتی ہے لیکن درحقیقت ابھی تک سلجھی نہیں ہے۔ ابتدا سے انتہا تک یہ جگہ گھیرنے والی شئے معلوم ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ غیر محلل اور الجھی ہوئی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس سے صرف حسی طور پر واقف ہیں لیکن جوں جوں اس کے حصوں میں امتیاز ہو جاتا ہے اور ہم کو ان کی باہمی نسبتوں کا علم ہو جاتا ہے اسی قدر ہمارا علم

ادراکی بلکہ تعقلی ہوتا جاتا ہے، اور اس اعتبار سے ہم کو باب ہذا میں اس سے بحث نہیں ہے۔

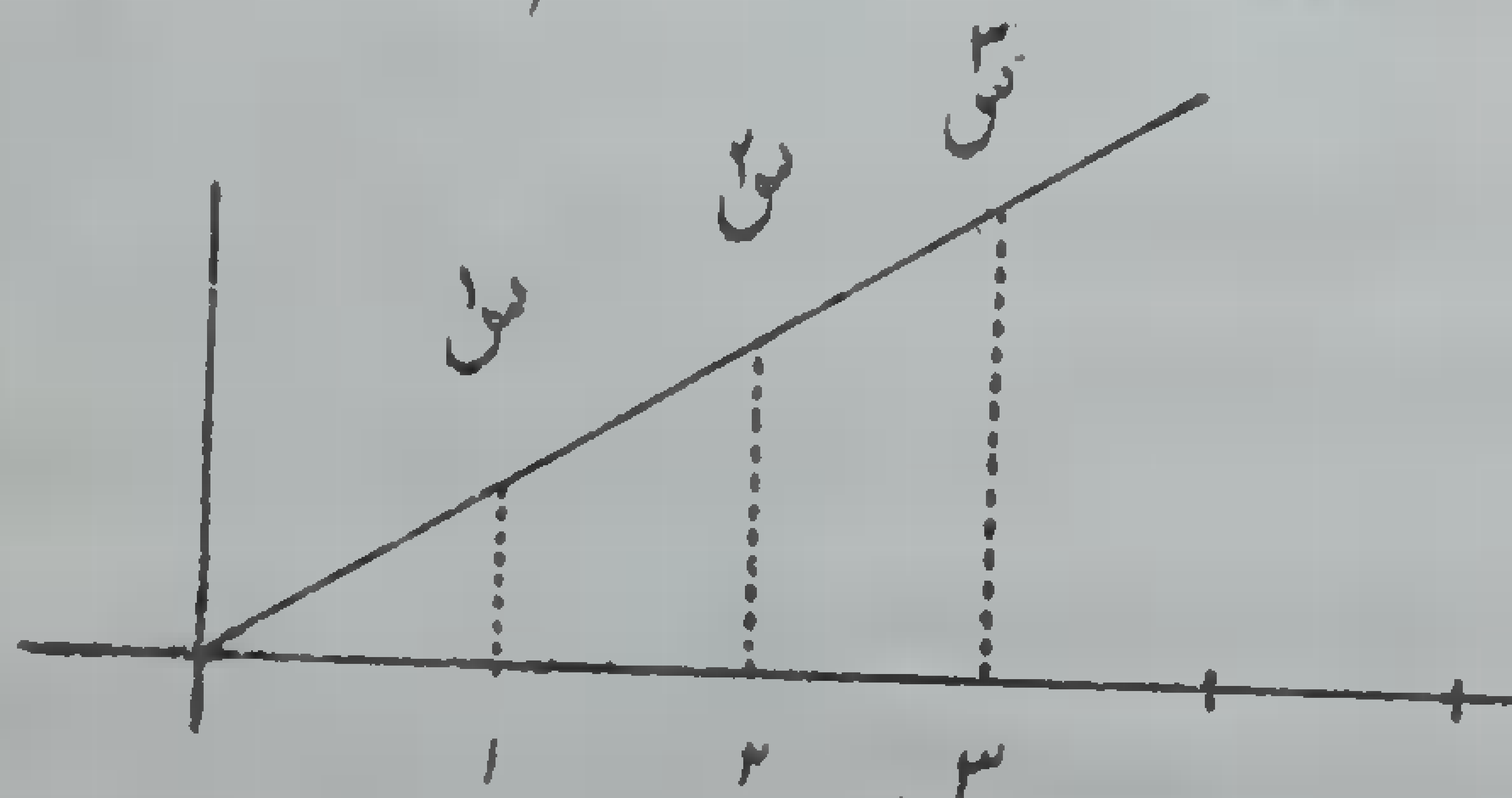
حسوں کی شدت

روشنی اس قدر مدھم ہو سکتی ہے کہ اس سے محسوس طور پر تاریکی دور نہ ہو۔ آواز ایسی دھیمی ممکن ہے جو سنی نہ جا سکے مس بھی اس قدر خفیف ہو سکتا ہے جس کے محسوس کرنے سے ہم قاصر رہیں۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خارجی مہیج کی ایک مقررہ مقدار، اس کی موجودگی کی حس پیدا کرانے کے لئے ضروری ہے فشنر اس کو قانون باب کہتا ہے۔ یعنی اس سے پہلے کہ معروض ذہن میں داخل ہو سکے، اس کو کسی شئے پر سے گذرنا پڑتا ہے۔ باب سے گذر جانے کے بعد جو سب سے پہلی حس ہوتی ہے اس کو اقل بصر اقل سمع وغیرہ کہتے ہیں۔ اس حد کے بعد جوں جوں قوت ارتسام بڑھتی جاتی ہے شدت حس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن مہیج کی نسبت سے حس میں کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اور آخر کار ایک انتہائی حد آ جاتی ہے، جس کے بعد مہیج میں کتنا ہی اضافہ کیوں نہ کیا جائے مگر اس سے شدت حس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا عموماً اس حد سے پہلے حس کی خاص نوعیت میں الم کا امتزاج ہونا شروع ہو جاتا ہے زیادہ دباؤ شدید گرمی سردی روشنی آواز وغیرہ کی حالتوں میں، اس کا اچھی طرح مشاہدہ کیا جا سکتا ہے، ذایقہ اور بو کی حالت میں نسبتہً اتنی اچھی طرح اس کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حالتوں میں ہم مہیج کی قوت کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں بڑھا سکتے۔ اس کے برعکس تمام حسیں عالم شدت میں گو وہ کتنی ہی ناگوار کیوں نہ معلوم ہوں، خفیف حالتوں میں ایک حد تک خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ ہلکا تلخ ذائقہ اور خفیف سی بساہند ایک حد تک تو ضرور خوشگوار ہوتی ہے۔

ویبر کا قانون

میں کہہ چکا ہوں کہ شدت حس میں شدت مہیج کی نسبت کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اگر باب نہ ہوتا، اور اگر خارجی مہیج کے ہر اضافہ سے شدت حس میں یکساں اضافہ ہوتا، تو دونوں چیزوں کے مابین جو تعلق ہے، اس کا ترجمانی "ایک خط مستقیم" کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکتا۔ فرض کرو کہ افقی

خط و مہیج خارجی کی شدت کا مقیاس ہے بایں طور کہ و پر کوئی شدت نہیں ا پر ۱ درجہ شدت ہے علیٰ ہذا اب آڑے خط سے افقی خط پر جو انتصابی خطوط ط گرے ہیں ان کو نتیجے حسیں مانو۔ و پر کسی قسم کی حس نہیں ۱ پر وہ حس



شکل نمبر ۱

ہے جس کو خط س۔ ۱ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے۔ ۲ پر وہ حس ہے جس کو خط س۔ ۲ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے علیٰ ہذا یعنی و ن کا خط یکساں اور باقاعدہ طور پر بلند ہوتا جائیگا، کیونکہ مفروضہ کی رو سے انتصابی خطوط یعنی حسیں اسی شرح سے بڑھتی ہیں جس شرح سے کہ افقی خطوط یعنی مہیج بڑھتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسیں نسبتہً کم شرح سے بڑھتی ہیں۔ اگر افقی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ کے مساوی ہو تو انتصابی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ سے کچھ کم ہوگا۔ اور حسوں کا خط بجائے مستقیم ہونے کے چوٹی پر سے محدب ہوگا۔



شکل نمبر ۲

شکل نمبر ۲ سے اصل حالت کا اظہار ہوتا ہے۔ و مہیج کا نقطہ صفر ہے

شعوری حس خط منحنی سے ظاہر ہوتی ہے جو حد باب کے گذرنے سے پہلے شروع نہیں ہوتا، یہانتک کہ ہیج ۳ درجہ پر ہے۔ یہاں سے آگے ہیج کے اضافہ کے ساتھ حس بڑھتی ہے لیکن یہ ہر قدم پر نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ یہانتک کہ اس کے بڑھنے کی انتہا ہو جاتی ہے اور یہاں سے خط حس سیدھا ہو جاتا ہے۔ اصل قانون مزاحمت کو ویبر کا قانون یا قانون ویبر کہتے ہیں کیونکہ ویبر صاحب نے سب سے پہلے اس کا اوزان میں مشاہدہ کیا تھا۔ میں اس قانون، اوزان واقعات کے متعلق، جن پر یہ مبنی ہے، ونٹ کا بیان نقل کرتا ہوں۔

"ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں، ہم وہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ جن کا دن کے شور و شغب میں احساس تک نہیں ہوتا۔ اس وقت گھنٹہ کی ٹک ٹک، ہوا کی شاں شاں، کرسیوں کی چرچرا اور ہزاروں شور ہمارے کانوں کو متاثر کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ سب جانتے ہیں کہ بازاروں کے شور و غل یا ریل کی گڑگڑاہٹ میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم نہ صرف اپنے پاس والوں کی آواز سننے سے قاصر رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات خود اپنی آواز ہی نہیں سن سکتے۔ جو ستارے شب کے وقت سب سے زیادہ چمکدار معلوم ہوتے ہیں، دن کو ان کا پتہ ہی نہیں ہوتا۔ چاند دن کے وقت نظر تو آتا ہے مگر اس میں شب کی سی چمک نہیں ہوتی۔ جن لوگوں کو اوزان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے وہ اس بات سے اچھی طرح سے واقف ہوں گے کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہو، اور اس پر آدھ سیر کے وزن کا اور اضافہ کر دیا جائے تو فرق کا فی الفور احساس ہو جاتا ہے برخلاف اس کے اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جائے تو کسی قسم کا فرق محسوس نہیں ہوتا۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک، ستاروں کی روشنی، آدھ سیر کا دباؤ یہ سب ایسے ہیج ہیں جن سے ہمارے حواس متاثر ہوتے ہیں، اور جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا پس اس تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی ہیج باختلاف حالات یا تو کم و بیش شدت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے یا محسوس ہی نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کیسا ہوتا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہے؟ غور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تغیر ہر حالت میں ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک ہمارے عصب

سماعت کے لئے ایک کمزور ہیج ہے۔ جب محض یہی ہیج عمل کرتا ہے تو ہم گھنٹہ کی ٹک ٹک سن سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کے ساتھ گاڑی کے پہیوں کی گڑ گڑاہٹ اور دن کے اور شوروں کا قوی ہیج ملا ہوا ہوتا ہے۔ تو ہم اس کو نہیں سن سکتے۔ ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک ہیج ہے لیکن یہ روشنی جس ہیج کا باعث ہوتی ہے اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا بھی شدید ہیج ملا ہوا ہو تو ہم اس کو قطعاً محسوس نہیں کر سکتے۔ حالانکہ یہی ہیج اگر کسی خفیف ہیج کے ساتھ یعنی ستاروں کی روشنی شفق کی روشنی کے ساتھ ہو تو اس کو ہم بخوبی محسوس کر سکتے ہیں۔ آدھ سیر کا وزن ہماری جلد کے لئے ایک ہیج ہو سکتا ہے جس کو ہم اس وقت تو محسوس کرتے ہیں جب یہ پہلے آدھ سیر پر زیادہ کیا جاتا ہے، مگر جب کسی ایسے ہیج پر زیادہ کیا جاتا ہے جو اس سے ہزار گنا بڑا ہے تو احساس نہیں ہوتا"۔

"لہذا ہم ایک عام اصول کے طور پر بیان کئے دیتے ہیں کہ کسی ہیج کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر عضو کا پہلا ہیج کم ہے تو یہ اس کی نسبت سے کم ہو سکتا ہے لیکن اگر عضو کا یہ پہلا ہیج زیادہ ہے تو اس کو اس کی نسبت زیادہ بھی ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ایک نہایت ہی سادہ نسبت تو یہ ہو سکتی ہے کہ حس اور ہیج بالکل ایک ہی تناسب کے ساتھ بڑھیں لیکن اگر ہیج اور حس میں یہ نسبت ہوتی تو ستاروں کی روشنی دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرتی جتنا کہ رات کی تاریکی میں کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہے کہ شدت حس مقدار ہیج کے تناسب سے نہیں بڑھتی بلکہ اس سے نسبتہً کم بڑھتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس تناسب سے اضافۂ حس کم ہوتا اور اضافۂ ہیج بڑھتا ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کا تجربہ کافی نہیں۔ ہم کو مختلف ہیجوں کی مقدار اور حسوں کی شدت کی نہایت ہی صحیح پیمائش کرنی پڑے گی۔

ان پیمائشوں کے کرنے کا طریقہ روزمرہ کے تجربہ سے معلوم ہو جاتا ہے

یہ تو معلوم ہے کہ حسوں کی شدت کی پیمائش ناممکن ہے۔ ہم صرف حسوں کے فرق کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ تجربہ سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ ہیج خارجی کے مساوی فرق سے حس میں بہت ہی غیر مساوی فرق پیدا ہو سکتے ہیں۔

لیکن مجموعی طور پر ان سب تجربات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہیج کا ایک ہی فرق ایک حالت میں تو محسوس ہوتا ہے اور دوسری حالت میں بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ یعنی اگر آدھ سیر وزن کا آدھ سیر پر اضافہ کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے لیکن اگر ایک من پر اضافہ کرتے ہیں۔ تو محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم ہیج کی ایک شدت کو لیکر تجربہ کریں کہ یہ کس حالت کا باعث ہوتا ہے اور پھر دیکھیں کہ ہیج میں بغیر اس کے کہ حس میں اضافہ محسوس ہو کس قدر اضافہ کر سکتے ہیں تو اپنے مشاہدات سے جلد تر ایک نتیجہ پر پہونچ سکیں گے۔ اگر مختلف مقداروں کے ہیجوں سے اس قسم کے مشاہدات کریں تو ہم اس امر پر مجبور ہو جائیں گے کہ ان اضافوں کی بھی اتنی ہی مختلف مقداریں لیں جو محض خفیف سے ادراک اضافہ کا باعث ہوتی ہیں۔ شفق کی روشنی میں جس روشنی کا صرف ذرا سا ادراک ہو سکتا ہے اس کا ستارے کی روشنی کے برابر بھی چمکدار ہونا ضروری نہیں۔ لیکن دن کی روشنی میں اس کو کہیں تیز ہونا چاہیئے، تب ادراک ہو سکتا ہے۔ اگر ہم مختلف ہیجوں کی کل ممکن مقداروں سے اس قسم کے مشاہدات کر لیں اور ہر شدت کے ہیج کے لیئے یہ دیکھ لیں کہ حس میں بس یونہی سا قابل ادراک فرق پیدا کرنے کے لئے کس قدر اضافۂ ہیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو ہمیں ایک ایسا عددی سلسلہ دستیاب ہو جائے گا جس کے دیکھنے سے وہ قانون جس کے مطابق اضافۂ ہیج سے حس متغیر ہوتی ہے فوراً ظاہر ہو جائے گا۔

اس قاعدہ کے مطابق روشنی آواز اور دباؤ کے متعلق مشاہدات کرنا خصوصیت کے ساتھ آسان ہیں۔ جب ہم دباؤ کو لیتے ہیں۔

ہمیں حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے جن اوزان سے اعتبار کیا جا رہا ہے ان کی قیمت کچھ ہی ہو اصل وزن پر جو اضافہ بس یونہی سا محسوس

ہو سکتا ہے اس کو اس کے ساتھ ایک تناسب ہو گا اور وہ اس کی ایک کسر ہو گی۔ اختبارات کی تعداد کے اوسط سے یہ کسر قریباً ۱/۳ کے معلوم ہوتی ہے یعنی جلد پر کتنا ہی وزن کیوں نہ ہو جب اس پر اس وزن کا ایک تہائی زیادہ کیا جائے گا' یا اس میں سے ایک تہائی کم کر دیا جائے گا تو فرق محسوس ہو گا۔

اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے کہ عضلات حرارت روشنی آواز کے احساسات میں کیونکر فرق کا مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اس کے بعد یہ نتیجہ نکالتا ہے جن حواس کے مہیجوں کا ہم صحیح طور پر اندازہ کر سکتے ہیں' ان کے متعلق تو ہم نے اس امر کا مشاہدہ کر لیا ہے کہ ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں' ان کی انفرادی قوت امتیاز کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو یہ بہر حال سب پر صادق آتا ہے کہ اضافہ حس کے پیدا کرنے کے لیے جس قدر اضافۂ مہیج کی ضرورت ہوتی ہے اس کو مہیج سے ایک مستقل اور غیر متغیر نسبت ہوتی ہے۔ مختلف حواس میں جن اعداد سے یہ نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل کی ترتیب میں درج کیا جا سکتا ہے:—

ضیائی حس ۱/۱۰۰

عضلی حس ۱/۱۷

دباؤ کا احساس
گرمی " ۱/۳
آواز "

یہ اعداد جیسا کہ چاہیے ویسا صحیح اندازہ تو نہیں ہیں لیکن یہ کم از کم مختلف حواس کی امتیازی قابلیت کا ایک عام تصور پیدا کر دینے کے لیے کافی ہیں۔ اس قانون کو جو حس اور مہیج کی نسبت کو اس قدر آسان شکل میں ظاہر کرتا ہے سب سے پہلے جرمن عالم عضویات ارنسٹ ہینرچ ویبر نے دریافت کیا تھا۔

فشنر کا قانون یا ویبر کے قانون کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ حس میں مساوی اضافے کرنے کے لیے مہیج میں مساوی نسبتی

اضافے کرنے چاہئیں۔ پروفیسر فشنر نے ویبر کے قانون پر حسوں کی عددی پیمائش کا ایک نظریہ قائم کیا ہے جس پر بہت کچھ مابعد الطبیعیاتی بحث ہوئی ہے۔ وہ ہر ذرا سے قابل ادراک اضافہ حس کو جو ہیج کے بڑھانے سے پیدا ہوتا ہے حس کی اکائی مانتا ہے اور ان سب اکائیوں کو باوجود اس امر کے کہ مساوی طور پر قابل ادراک اضافوں کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جب ان کا ادراک ہو جائے اس وقت بھی وہ مساوی ہی معلوم ہوں، مساوی مانتا ہے۔ ایک من پر اضافہ حس پیدا کرنے کے لئے جتنے سیر وزن کی ضرورت ہے وہ ان چھٹانکوں کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ وزنی معلوم ہوتے ہیں جو ایک سیر کے لئے اضافہ کی حس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ فشنر سے یہ حقیقت نظر انداز ہو گئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر ہیج کے بڑھانے سے قیمت باب سے لیکر شدت ح تک جو اضافہ حس کی انتہا ہے ن میز قابل ادراک مدارج ہوں تو حس ح، ن اکائیوں پر مشتمل ہوگی، جو سب آپس میں مساوی ہوں گی۔ فشنر کے نزدیک اگر حسیں اعداد کے ذریعہ سے ظاہر کی جا سکیں تو نفسیات ایک کامل علم ہو سکتا ہے۔ کسی حس کی اکائیاں دریافت کرنے کے لئے اس کا عام قاعدہ یہ ہے ح = س لاث م۔ اس میں ح حس کے لئے ہونی چاہیئے، اور لیں ہیج کے لئے جس کا اعداد میں اندازہ ہو، م ایک قائم شئے کے لئے جس کا تعین ہر خاص حس میں علحدہ طور پر تجربہ سے ہونا چاہیئے حس ہیج کے لوکارتم کے متناسب ہوتی ہے۔ کسی حسی سلسلہ کی قیمت اگر مطلق اکائیوں میں نکالنا ہو تو یہ شکل نمبر ۲ کے انحناء کے معینات سے نکالی جا سکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ انحناء لوکارتم کے اعتبار سے ٹھیک طور پر بنا ہوا ور ابواب کا مقام اعتبارات کے ذریعہ سے صحیح طور پر معین کیا جائے فشنر کے اس نفسی طبعی قاعدہ پر چاروں طرف سے اعتراضات کی بھرمار ہوئی ہے۔ اور چونکہ اس سے کوئی عملی نتیجہ مرتب نہیں ہوا اس لئے یہاں اس پر مزید توجہ نہ کی جائے گی۔ فشنر کی کتاب سے جو کچھ فائدہ پہونچا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس نے قانون ویبر کے متعلق اختیاری تحقیق کے جذبہ کو مشتعل اور اعدادی قاعدوں کی بحث کو تازہ کر دیا ہے۔ حواس کو جب ہم انفرادی طور پر لیتے ہیں تو قانون ویبر صرف تقریباً ہی صحیح اترتا ہے۔

اعدادی قاعدوں کی بحث اس لئے ضروری ہوئی کہ ہماری حسیت لمحہ بہ لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ مثلاً تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ جب دو حسوں کا فرق حد امتیاز کے قریب ہو جاتا ہے تو ایک وقت تو ہم کو اس کا امتیاز ہوتا ہے اور دوسرے وقت نہیں ہوتا۔ اتفاقی غلطیوں سے جہاں حسیت کے کم ہو جانے کا احتمال ہو وہاں اس کے زیادہ ہو جانے کا بھی احتمال ہے۔ اوسط میں ان غلطیوں کا احتمال نہیں رہتا کیونکہ کمی وبیشی برابر ہو جاتی ہے اور معمولی حسیت (یعنی ایسی حسیت جو اتفاقی امور کا نہیں بلکہ مستقل اسباب کا نتیجہ ہوتی ہے) بے نقاب ہو جاتی ہے۔ اوسط نکالنے کے بھی جتنے قاعدے ہیں ان میں اپنی اپنی مشکلات اور اپنی اپنی پیچیدگیاں ہیں اس کے متعلق جو بحث ہوئی ہے اس میں شک نہیں اس نے بہت ہی پیچیدہ شکل اختیار کر لی ہے۔ اعدادی قاعدے کس قدر دشوار اور جرمن محققین کتنے صابر وجفاکش ہوتے ہیں اس کی مثال میں میں خود فشنر ہی کے واقعہ کو بیان کرتا ہوں کہ جب اس نے قانون ویبر کی جانچ کی تو ۲۴۵،۷۶ متفرق واقعات کو یک جا کر کے حساب کیا تھا۔

حسیں مرکب نہیں ہوتیں

فشنر کی تمام تر کوشش پر اصل اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگرچہ ہماری حسوں کی علل خارجی کے بہت سے حصے ہو سکتے ہیں لیکن حس کا ہر قابل امتیاز درجہ اور ہر ممیز کیفیت شعور کی ایک عدیم المثال حقیقت ہوتی ہے ہر حس ایک پورا مسلم ہوتی ہے اور بقول ڈاکٹر مسٹربرگ قوی حس کمزور حس کی حاصل ضرب یا بہت سی کمزور حسوں کا مرکب نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ بالکل ایک نئی شئے ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ان کا باہم موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس لئے شدید وکمزور صوتی ضیائی یا لمسی حسوں کے قابل پیمائش فرق معلوم کرنے کی کوشش کرنی بادی النظر میں ایسی ہی مہمل معلوم ہوتی ہے جیسا کہ نمکین و ترش یا درد سر و درد دنداں کے فرق کا اعداد میں اندازہ کرنا۔ اگر روشنی کی شدید حس میں اس کی کمزور حس شامل نہیں ہے تو ظاہر ہے یہ کہنا از روئے نفسیات صحیح نہ ہوگا کہ اول الذکر حس آخر الذکر سے کس قدر زیادہ ہے۔ قرمزی رنگ کا احساس ایسے گلابی رنگ کا احساس نہیں ہے جس میں بہت سا

گلابی رنگ زیادہ کر دیا گیا ہے بلکہ یہ گلابی رنگ کے احساس سے بالکل جدا ہے۔ یہی بجلی کی روشنی کا حال ہے کہ اس کے قمقمہ میں بہت سی دھوئیں دار چربی کی شمعوں کی روشنی جمع نہیں ہوتی۔ ہر حس ایک ناقابل تقسیم اکائی کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس لئے اس خیال کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے کہ شدید حسیں خفیف حسوں کی اکائیوں سے مرکب ہوتی ہیں۔

مذکورۂ بالا دعوے اور اس واقعہ میں کسی قسم کا تناقض نہیں کہ اگر کسی خفیف حس کے مہیج کو بڑھاتے جائیں تو جب تک اضافہ کئے جائینگے ہمیں تدریجی زیادتی کا احساس ہوتا رہے گا۔ اس حالت میں ہم ایک ہی شئے کی زیادتی کو محسوس نہیں کرتے، بلکہ اول حس سے فرق و بعد زیادہ ہوتا جاتا ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ آئندہ چل کر امتیاز کے باب میں بتائیں گے کہ سادہ اشیاء کے مابین اختلاف کا اور راک ہو سکتا ہے، اور یہ بھی بیان کریں گے کہ اختلافات میں بھی فرق ہوتا ہے یعنی جہات فرق و اختلاف مختلف ہوتی ہیں۔ ان جہات میں سے کسی ایک جہت میں اشیاء کو اس طرح مرتب کیا جا سکتا ہے، کہ یہ اس جہت میں بتدریج بڑھتی چلی جائیں۔ اس قسم کے ہر سلسلہ میں ابتدا اور انتہا بہ نسبت وسط کے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اختلاف شدت اس قسم کے ممکن اضافہ کی ایک جہت ہے۔ اس لئے ہم اضافۂ شدت کے متعلق اپنے فیصلے اس مفروضہ کے بغیر بھی صادر کر سکتے ہیں کہ ایک بڑھتے ہوئے مجموعہ میں مزید اکائیوں کا اضافہ ہو گیا ہے۔

نام نہاد قانون اضافیت

ویبر کا قانون ایک وسیع تر قانون کی مثال معلوم ہوتا ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ جس قدر ہم کو زیادہ توجہ کرنی پڑتی ہے اسی قدر کم ہم کسی ایک جزو کی طرف ملتفت ہو سکتے ہیں۔

جہاں اشیاء میں جنسی اختلاف ہوتا ہے وہاں تو یہ قانون بدیہہ معلوم ہوتا ہے جب گفتگو گرم ہو جاتی ہے تو ہم جسمانی تکلیف کو کس قدر آسانی کے ساتھ بھول جایا کرتے ہیں۔ جب تک ہم کام میں مشغول رہتے ہیں ہمیں کمروں کے شوروں کا بہت ہی کم احساس ہوتا ہے۔ ہم بہت سی چیزوں میں اس

قدر مشغول و منہمک نہیں ہوتے جتنا کہ ایک چیز میں ہو جاتے ہیں" یہ ایک پرانی ضرب المثل ہے۔ اب اس پر یہ بات اور زیادہ کی جا سکتی ہے کہ جس چیز کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں، اس کی یک جنبی کے نتیجہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ ایک وقت میں ایک ہی قسم کی دو شدید حسوں کے عمل سے ذہن ان کی شدت کی بناء پر ادراک میں فرق کرنے سے قاصر رہتا ہے اگر یہی حسیں کمزور ہوتیں اور ان میں توجہ کو پریشان کرنے کی قوت کم ہوتی تو فرق فی الفور محسوس ہو جاتا۔

اس خاص تصور کو علی قدر حیثیت اہمیت دی جا سکتی ہے۔ مگر اس عام واقعہ سے متعلق شک و شبہہ کی گنجائش نہیں ہے کہ در آئندہ امواج کا نفسی اثر دیگر ہم وقت در آئندہ امواج کے اثر پر ضرور مبنی ہوتا ہے۔

حس معروض کو در آئندہ تموج ذہن کے سامنے لاتا ہے اور تموجات سے اس کی ادراکیت ہی نہیں بلکہ کیفیت تک بدل جاتی ہے۔ ہم وقت حسیں ایک دوسرے کو متغیر کر دیتی ہیں۔ یہ قانون اضافیت کا مختصر اظہار ہے جس کو ونٹ اس مبہم شکل میں بیان کرتا ہے کہ ہم تمام اشیاء کو ایک دوسرے کی نسبت سے محسوس کرتے ہیں۔ یہ قانون کسی نہ کسی شکل میں ہابس کے وقت سے نفسیات میں رائج ہے۔ اس کو ایک معمہ اور طلسم سا بنا دیا گیا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ جن اعمال کو مستلزم ہوتا ہے ان سے ہم ناواقف ہیں، مگر اس میں بھی شک کی گنجائش نہیں کہ یہ اعمال عضویاتی ہوتے ہیں، اور دو موجوں کے تداخل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک موج کے عمل میں خلل پڑیگا تو اس سے قدرتی طور پر دوسری قسم کی حس ہوگی۔

مذکورۂ بالا تغیر و تاثر کی مثالیں نہایت آسانی کے ساتھ مل سکتی ہیں۔ راگ میں مختلف سر ملکر زیادہ دلکش معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اسی طرح رنگوں میں جب موزوں رنگوں کو ملایا جاتا ہے تو زیادہ بھلے معلوم ہوتے ہیں جلد کا اگر کچھ حصہ گرم پانی میں ڈبو دیا جائے تو اس سے ایک خاص درجہ حرارت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی پانی میں جلد کے زیادہ حصہ کو ڈبوتے ہیں تو اس سے احساس حرارت کی

شدت زیادہ ہوجاتی ہے۔ حالانکہ پانی کی حرارت میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اشیاء میں جسامت کا اقل لون رموتا ہے۔ یعنی ان کی شبکیہ پر جو تصویر پڑتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ریشوں کی ایک کافی تعداد کو تہیج کرے۔ ورنہ اس سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا۔ ویبر کا مشاہدہ ہے کہ اگر روپیہ کو پیشانی پر ایک دفعہ ٹھنڈا اور دوسری دفعہ گرم رکھا جائے تو گرم کی نسبت ٹھنڈا زیادہ وزنی معلوم ہوگا۔

بارنیٹس صاحب کی تحقیق ہے کہ ہمارے تمام آلات حس ایک دوسرے کی حسوں کو متاثر کرتے ہیں۔ ان کا تجربہ ہے کہ ایک مریض ایک خاص فاصلہ سے پارہائے رنگ میں امتیاز نہیں کرسکتا لیکن جب اس کے کان کے قریب دوشاخہ بجایا جاتا ہے تو وہ فوراً شناخت کر لیتا ہے۔ جو حروف اتنی دور ہوتے ہیں۔ جن کو مریض معمولی حالت میں نہیں پڑھ سکتا جب دوشاخہ کی آواز اسکے کانوں میں آتی ہے تو آسانی کے ساتھ پڑھ لیتا ہے۔ ان مثالوں میں سب سے عام اور مانوس مثال ان آلام کی ہے جن کی شدت میں شور و غل یا روشنی سے اضافہ ہوجاتا ہے۔ متلازم حسوں کی بنا پر امتلا میں جو زیادتی ہوجاتی ہے اس کو بھی اسی قسم کی مثال سمجھنا چاہئے۔

اثرات تقابل ایک عصبی تموج دوسرے عصبی تموج کو جس طرح سے متغیر کر دیتا ہے اس کی بہترین امثلہ ہم وقت لونی تقابل کے واقعات میں نظر آتی ہیں۔ مختلف شوخ رنگوں کے چند کاغذ کے تختے لو۔ ان میں سے ہر ایک پر ایک ہی قسم کے خاکستری کاغذ کا تختہ رکھو۔ اس کے بعد ہر ایک تختہ پر شفاف سفید کاغذ کے تختے رکھو جس سے خاکستری کاغذ اور رنگین زمین دونوں کا منظر لائم ہوجائے گا۔ ہر حالت میں خاکستری تختہ میں ایسے رنگ کی جھلک آئیگی جو زمین کا متمم ہوگا۔ ہر ٹکڑے کا رنگ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف معلوم ہوگا کہ کوئی دیکھنے والا شفاف کاغذ کو اٹھائے بغیر ہرگز یہ تمیز نہ کرسکے گا کہ یہ ایک ہی خاکستری کاغذ کے ٹکڑے ہیں۔ ہیلم ہولٹز نے ان واقعات کی توجیہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک قدیم عادت کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے

اور وہ عادت یہ ہے کہ ہم اس واسطہ کا لحاظ کرتے ہیں جس کے توسل سے ہم کو اشیاء نظر آتی ہیں۔ ایک ہی شئے صاف آسمان کی نیلی روشنی میں شمع کی سرخی مائل زرد روشنی شیشم کی پالش شدہ میز کی سیاہی مائل بادامی روشنی میں (جس کا عکس ہے اس پر عکس پڑتا ہو) باوجودیکہ مختلف رنگوں کی معلوم ہوتی ہے۔ مگر ہم ہمیشہ اس کو اس کے اصل ہی رنگ کا سمجھتے ہیں۔ اس کو ذہن اپنے ذاتی علم سے اس کے منظر میں زیادہ کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے گمراہ کن واسطہ کا اثر باطل ہو جاتا ہے۔ مذکورۂ بالا رنگیں کاغذوں کے واقعہ کے متعلق ہیلم ہولٹز یہ کہتا ہے کہ ذہن یہ سمجھتا ہے کہ خاکستری کاغذ پر خفیف سا زمین کا رنگ پھیلا ہوا ہے جس کو شفاف کاغذ نے دبا رکھا ہے لیکن اس رنگ کے پردہ میں سے خاکستری کاغذ خاکستری اسی وقت نظر آسکتا ہے جب اس کا رنگ پردہ کے رنگ کا متمم نظر آئے۔ اس لئے ہم اس کو زمین کے متمم رنگ کا خیال کرتے ہیں اور یہ ہم کو اسی رنگ کا نظر آتا ہے۔

ہیرنگ اس نظریہ کو غلط کہتا ہے۔ جن واقعات سے اس نے استدلال کیا ہے ان کا اعادہ تو یہاں ممکن نہیں۔ صرف اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ اس کی تقریر اس کو عضویاتی مظہر ثابت کرتی ہے۔ ہم وقت عصبی تموجات کا شعور پر اس سے مختلف اثر ہوتا ہے جو ان کے انفرادی طور پر عمل کرنے سے ہوتا ہے یہ ایک عام اصول ہے اور ہیرنگ کے نزدیک مندرجۂ بالا واقعہ بھی اس کی ایک مثال ہے۔

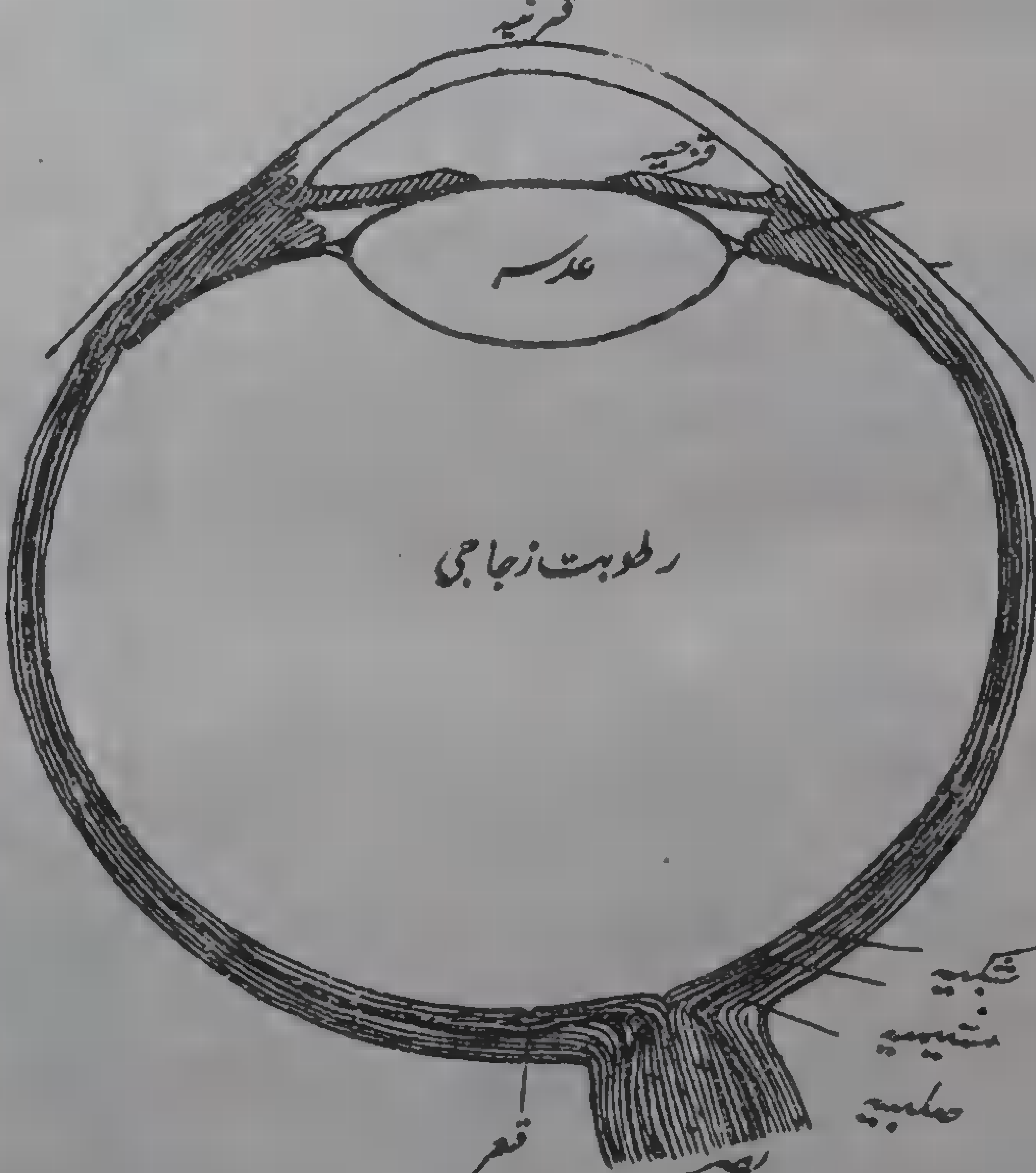
تدریجی تقابل اور ہم وقت تنوع میں فرق ہے اس کو تکان پر مبنی مانا گیا ہے اس واقعہ پر تمثالات مابعد کے عنوان سے بصری فصل میں بحث کی جائیگی لیکن یہ بات ضرور ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ گذشتہ حسوں کی تمثالات موجودہ حسوں کے ساتھ ہو سکتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے کو ہم وقت حسی اعمال کی طرح متاثر کریں۔

باصرہ کے علاوہ اور حواس میں بھی مظہر تقابل کا اظہار ہوتا ہے لیکن ان میں یہ نسبتہً بہت ہی کم واضح ہوتا ہے۔ اس لئے میں یہاں ان سے بحث نہ کروں گا۔ اب ہم حواس خمسہ پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

باب ۳

نظر

آنکھ کی ساخت کی بحث تشریح کی تمام کتابوں میں موجود ہے میں صرف چند ایسی باتیں بیان کروں گا جن کا نفسیات سے تعلق ہے آنکھ کی شکل کچھ چپٹے سے کرہ کی ہے۔ اس پر سفید رنگ کا ایک سخت پردہ ہوتا ہے جس کو صلبیہ کہتے ہیں



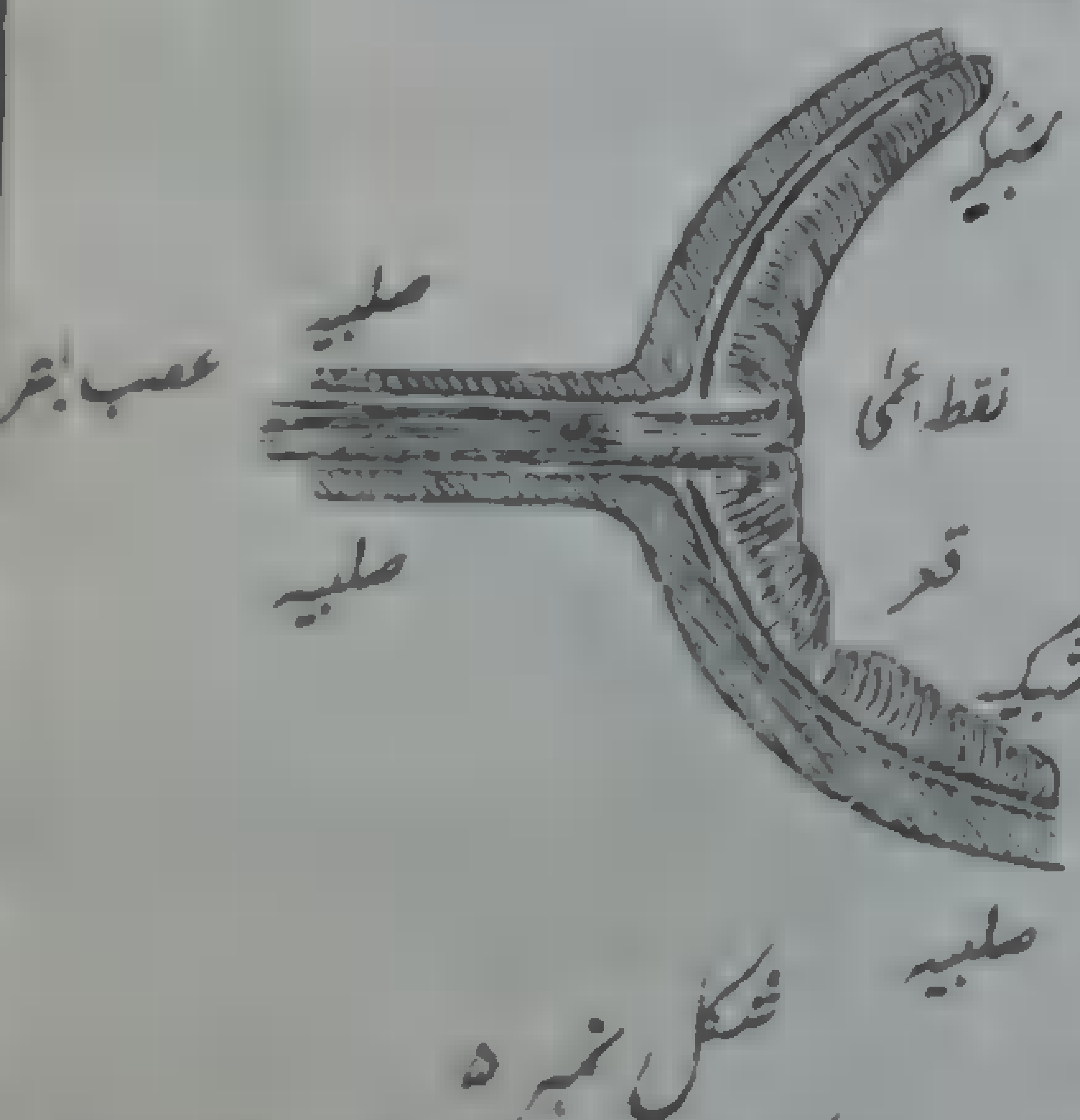
شکل نمبر ۳

اس کرہ کے اندر ایک عصبی سطح اور بعض انعطافی واسطے ہوتے ہیں اس

سطح کو عدسہ اور ان واسطوں کو رطوبات کہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے خارجی عالم کی تصویر آنکھ میں بنتی ہے۔ آنکھ کی حالت ایک چھوٹے سے آلۂ عکس یا کیمرے کی سی ہے جس کا اہم ترین حصّہ حسّاس پردہ ہوتا ہے۔

اس حسّاس پردہ کو شبکیہ کہتے ہیں۔ عصب بصری طبقہ صلبیہ میں گھس کر اس کے اندر کی طرف اپنے ریشے ہر سمت میں وتری طور پر پھیلا دیتا ہے۔ اس سے ایک باریک شفاف جھلّی بن جاتی ہے (شکل نمبر ۴ شبکیہ) یہ ریشے خلایا شاخوں اور داؤں کے ایک پیچیدہ سلسلہ میں سے گذر کر

(شکل نمبر ۴ شکل نمبر ۴) آخر میں ان نام نہاد اسطوانوں اور مخروطوں پر ختم ہوتے ہیں (دیکھو شکل ۴-۹) جو امواج ضیاء کا اثر قبول کرنے کے لئے مخصوص آلے ہیں ان اختتامی آلات میں عجیب و غریب بات یہ ہے کہ ان کا رخ سامنے یعنی



شکل نمبر ۵

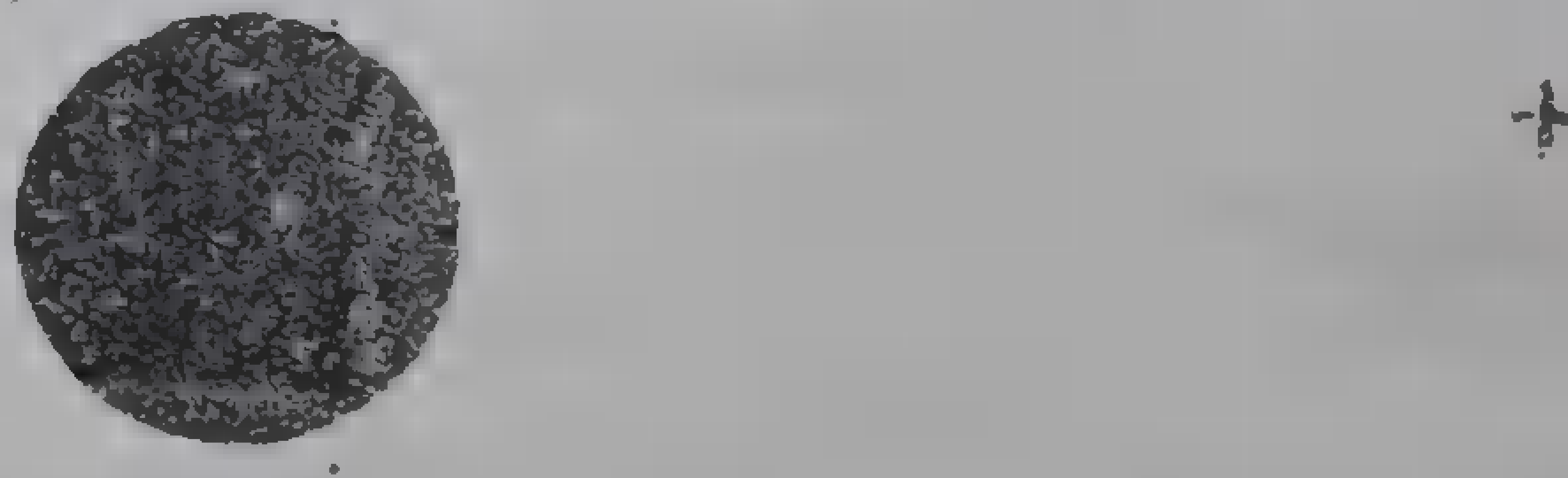


شکل نمبر ۴

کی طرف نہیں ہوتا بلکہ الٹا طبقہ صلبیہ کی جانب ہوتا ہے اس وجہ سے ضیائی امواج کو اسطوانوں اور مخروطوں تک

پہنچنے سے پہلے شفاف عصبی ریشوں اور خلایائی اور داخلی تہوں میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے ۔ (شکل نمبر ۵) ۔

نقطۂ اعمی عصب بصری کے ریشے خود براہ راست روشنی سے متاثر نہیں ہو سکتے ۔ اسی وجہ سے جس مقام پر وہ آنکھ میں داخل ہوتا ہے وہ بالکل اعمی ہے ۔ کیونکہ اس جگہ عصبی ریشوں کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوتی شبکیہ کی اور تہیں اس مقام کے ارد گرد سے شروع ہوتی ہیں ۔ اس نقطہ کا ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں ۔ داہنی آنکھ بند کر کے بائیں آنکھ سے شکل نمبر ۶ کی صلیب کی طرف دیکھو اور کتاب کو انتصاباً ہاتھ میں لیکر ادھر ادھر حرکت دو



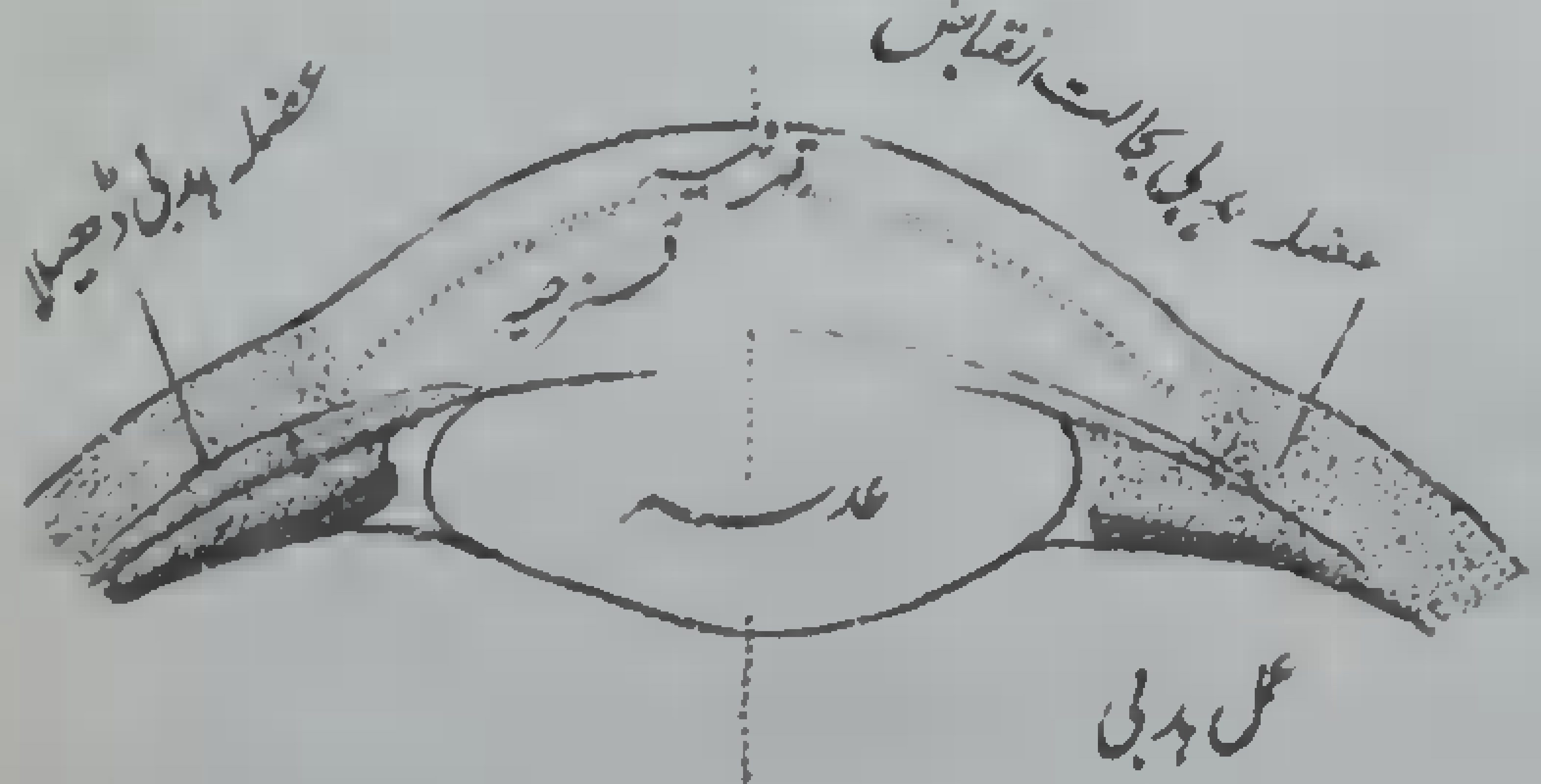
شکل ۶

تقریباً ایک فٹ کے فصل پر یہ معلوم ہو گا کہ سیاہ ٹکیہ غائب ہو جاتی ہے لیکن جب صفحہ اس سے قریب یا دور ہوتا ہے تو پھر نظر آنے لگتی ہے دوران اختبار میں نظر صلیب کی طرف جمی رہنی چاہیئے یہ بات پیمائش سے ثابت کی جا سکتی ہے کہ یہ نقطہ اس جگہ ہے جہاں کہ عصب بصری آنکھ میں داخل ہوتا ہے ۔

قعر نقطۂ اعمی کے باہر شبکیہ کی حسیت مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہے ۔ اور قعر چشم پر سب سے زیادہ ہوتی ہے ۔ یہ ایک چھوٹا سا گڈھا ہے جو عصب بصر کے مدخل کے باہر واقع ہے ۔ اس کے گرد شفاف عصبی ریشے ہوتے ہیں جو اس پر گذر نہیں جاتے بلکہ اس کی طرف مائل ہوتے ہیں ۔ قعر پر اور طبقات بھی نہیں ہوتے ۔ بلکہ اس میں صرف اسطوانے اور مخروطے ہی کل شبکیہ کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ اس کے حوالی میں شبکیہ کی حسیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے جہاں نہ تو شکلوں اور رنگوں کا پوری طرح سے احساس ہوتا ہے اور نہ تعداد اور تسامت کی اچھی طرح سے تمیز ہوتی ہے ۔

بالعموم دونوں آنکھوں کے ڈھیلے ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں مقصود اس سے یہ ہوتا ہے کہ جو شئے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے اس کے دونوں شبیہ قعرین پر پڑ جائیں ۔ کیونکہ قعرین پر نظر سب سے زیادہ تیز ہوتی ہے یہ غیر ارادی

طور پر ہوتا ہے، جس کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس وقت حوالیٔ قعر کی کوئی شئے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے اس وقت آنکھوں کو اس کی طرف پھیرنے سے محترز رہنا ناممکن ہوتا ہے آنکھوں کا پھیرنا ہی ڈھیلوں کی گردش کا دوسرا نام ہے، جس سے قعر پر اس شئے کا عکس پڑ جاتا ہے۔



شکل نمبر ۲

تطابق شبیہ کو تیز یا روشن کرنے کے لئے خاص قسم کے آلات ہوتے ہیں آلۂ عکس یعنی کیمرے میں اگر شئے دور ہو تو اس کا عکس آگے کی طرف پڑتا ہے اگر نزدیک ہو تو پیچھے کی طرف اس کا عکس پڑتا ہے۔ لیکن آلۂ عکس میں ایک پیچ ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر شئے قریب ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ سے دور کیا جا سکتا ہے اور اگر شئے دور ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ کے قریب کیا جا سکتا ہے۔ اس تدبیر سے تصویر دھندلی نہیں ہونے پاتی۔ مگر قرب و بعد کے اعتبار سے ڈھیلے میں تو کوئی اس قسم کا تغیر نہیں کر سکتے لیکن آنکھ میں نتیجہ ایک دوسرے طریق پر حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر کسی قریب کی شئے کو دیکھنا ہوتا ہے تو عدسہ مقعر ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر رباط مدور (جس میں ڈھیلا لٹکا ہوا ہوتا ہے) اور عضلہ ہدبی کی مخالفت کی بناء پر پیدا ہوتا ہے۔ جس وقت عضلۂ ہدبی حالت سکون میں ہوتا ہے تو رباط مدور ایسی پھیلی ہوئی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ عدسہ ایک حد تک مسطح ہو جاتا ہے۔ لیکن عدسہ بیحد لچکدار شئے

ہوتا ہے۔ جب عضلہ ہدبی کے منقبض ہونے سے رباط مدوّر کا دباؤ ذرا کم ہوتا ہے تو یہ اپنی طبعی حالت سے نسبتہً محدب ہو جاتا ہے۔ عضلۂ ہدبی کے منقبض ہوتے ہی عدسہ زیادہ انعطاف کے قابل ہو جاتا ہے جس سے آنکھ قریب کی چیزوں کے دیکھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔ اسی کو ہم اصطلاحاً یوں کہتے ہیں کہ آنکھ قریبی اشیاء کے مطابق ہوگئی ہے۔ اور جب عضلہ ہدبی ڈھیلا ہوتا ہے تو عدسہ نسبتہً کم انعطافی ہو جاتا ہے، اور اس سے آنکھ دور کی اشیاء کے دیکھنے کے لئے زیادہ موزوں ہو جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ آنکھ کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنے میں نسبتہً فاعلانہ وارادی تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس میں عضلہ ہدبی کو منقبض کرنا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے جب ہم کسی دور کی شئے کو دیکھتے ہیں تو ہم صرف آنکھوں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیتے ہیں۔ ان دونوں تبدیلیوں کا اگر مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک میں کوشش کرنی پڑتی ہے اور دوسری میں کوشش نہیں کرنی پڑتی۔

تطابق وتقارب

دونوں آنکھیں عضو واحد کی طرح سے کام کرتی ہیں یعنی جب کوئی شئے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو دونوں آنکھوں کے ڈھیلے حرکت کرتے ہیں تاکہ اس کے شبیہ تعرین پر پڑ جائیں۔ جب وہ شئے قریب ہوتی ہے تو قدرتی طور پر اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ ڈھیلے اندر کی جانب مائل ہوں، اور چونکہ اس وقت تطابق بھی ہوتا ہے اس لئے تطابق اور تقارب کی دونوں حرکتوں میں ایسا ارتباط ہو جاتا ہے جس کی وجہ ان میں کسی ایک کو علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔ عمل تطابق کے ساتھ پتلی بھی منقبض ہوتی ہے جب جسم نمائی نظر سے بحث کرینگے اس وقت معلوم ہوگا کہ عضلہ ہدبی کے ڈھیلے ہونے کی حالت میں ڈھیلوں کو اندر کی طرف مائل کرنا یا ڈھیلوں کو اندر مائل کئے بغیر نظر کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنا بہت ہی مشق کے بعد آسکتا ہے۔ اس قسم کی مشق نفسیاتی بصریات کے متعلم کے لئے بہت مفید ہوگی۔

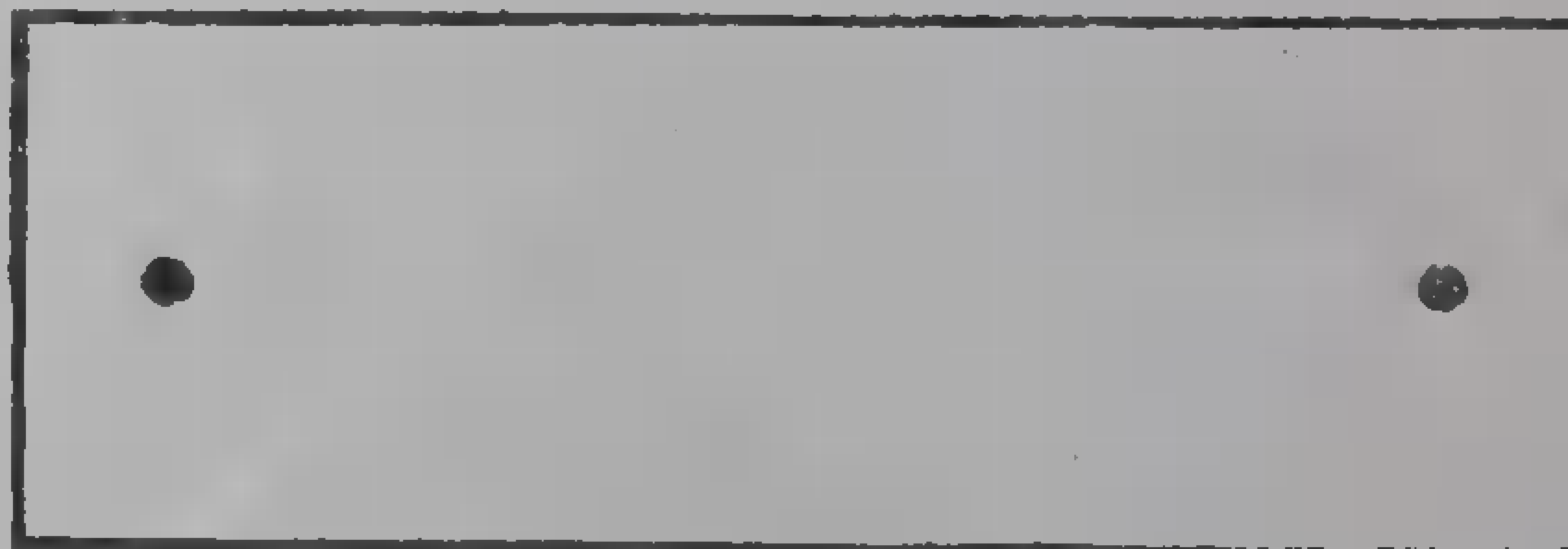
دو آنکھوں سے ایک نظر کا ہونا

دونوں کانوں سے ہم کو سماعت کی حس ایک ہوتی ہے دو نتھنوں سے بو کی حس بھی ایک ہوتی ہے۔ دونوں آنکھوں سے نظر بھی اکہرا ہی آتا ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ بعض حالات میں

ہماری نظر دوہری ہوسکتی ہے حالانکہ کسی حالت میں بھی آواز و بو کی دوگونہ حسیں نہیں ہوسکتیں۔ اکہری یا ایک نظر ہونے کی فی الحقیقت جو وجوہ ہیں ان کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ قعرین کے ارتسامات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک جگہ پر ہو رہے ہیں کسی طرح اور کسی صورت سے بھی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ ایک دوسرے کے برابر برابر یا باہم پہلو بہ پہلو ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ایک شئے کے شبیہ ایسے ڈھیلوں پر پڑتے ہیں جن کی نظر باہم مل جاتی ہو تو وہ شئے لازمی طور پر حقیقت کے مطابق یعنی ایک معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر ڈھیلے متقارب رکھنے کے بجائے متوازی رکھے جائیں اور ایک ہی طرح کی دو چیزیں دونوں ڈھیلوں کے سامنے ہوں یعنی ایک کا شبیہ ایک ڈھیلے پر پڑے اور دوسری کا دوسرے ڈھیلے پر تو یہ دونوں ایک معلوم ہوں گے؛ یا در اصطلاحاً یوں کہیں گے کہ ان کے شبیہ منضم ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کی تصدیق اس طرح پر ہو سکتی ہے کہ متعلقہ شکل نمبر ۸ کے سیاہ نقطوں میں سے ایک ایک نقطہ کو ایک ایک آنکھ کے سامنے رکھ کر کتاب کی طرف اس طرح سے دیکھئے کہ گویا اس کی نظر کاغذ سے گذر کر ایک غیر محدود فاصلہ پر پڑ رہی ہے۔ ایسا کرنے سے اس کو یہ معلوم ہوگا کہ دونوں سیاہ نقطے ایک دوسرے کے قریب آکر ایک ہو جاتے ہیں یہ نقطہ دراصل دونوں نقطوں کے بیچ میں اور مختبر کی ناک کی جڑ کی سیدھ میں نظر آتا ہے یہ ان دونوں نقطوں کی ترکیب کا نتیجہ ہے جن میں ہر ایک کا شبیہ ایک ایک آنکھ پر پڑ رہا ہے۔ اور جو ایک ہی مقام پر نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ مرکب نقطہ ہر ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر آتا ہے۔ داہنی آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کے داہنی طرف اور بائیں آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کی داہنی طرف نظر آتا ہے۔ اب اس طرح سے دراصل تین نقطے نظر آتے ہیں؛ جن میں درمیانی نقطہ تو دونوں آنکھوں کو نظر آتا ہے اور اس کے ادھر اُدھر جو نقطے معلوم ہوتے ہیں ان کو ایک ایک آنکھ دیکھتی ہے۔ ان واقعات کی جانچ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دونوں نقطوں کے بیچ میں کوئی ایسی دھندلی شئے حائل کر دی جائے

جس سے ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر نہ آئے۔ اگر کاغذ سے



شکل نمبر ۸

ناک تک انتصاباً کوئی شئے کھڑی کر دی جائے تو اس سے ہر آنکھ کی نظر اپنے مقابل کے نقطہ تک ہی محدود رکھنے کا مقصد بخوبی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس صورت میں صرف ایک ہی نقطہ نظر آئے گا جو نقطۂ مرکب ہوگا۔

اگر دو یکساں نقطوں کے بجائے ہم دو مختلف شکلوں یا دو مختلف رنگوں کے نقطوں سے کام لیں اور ان کو تعرین کا معروض بنائیں تو بھی یہ ایک ہی مقام پر نظر آئینگے۔ مگر چونکہ یہ ایک شئے بنکر نظر نہیں آسکتے اس لئے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی پہلا دوسرے کی جگہ لے لیتا اور کبھی دوسرا پہلے کی اس مظہر کو رقابت شبکتین کہتے ہیں۔

تعرکے علاوہ شبکیہ کے جو حصے ہوتے ہیں ان میں بھی اسی قسم کی مطابقت ہوتی ہے۔ اگر کوئی ارتسام شبکیہ کے بالائی نصف حصے پر ہوتا ہے تو وہ شئے ہم کو افق سے نیچے کو نظر آتی ہے اور اگر زیریں نصف حصہ پر ہوتا ہے تو اوپر کو نظر آتی ہے اگر کوئی ارتسام شبکتین میں کسی ایک کے داہنے نصف حصہ پر ہوتا ہے تو وہ شئے ہم کو سطح وسطی سے بائیں جانب معلوم ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب ہوتا ہے تو داہنی جانب معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح پر ایک شبکیہ کا ربع دائرہ بہ حیثیت مجموعی دوسری شبکیہ کے ربع دائرہ کے مطابق ہوتا ہے۔



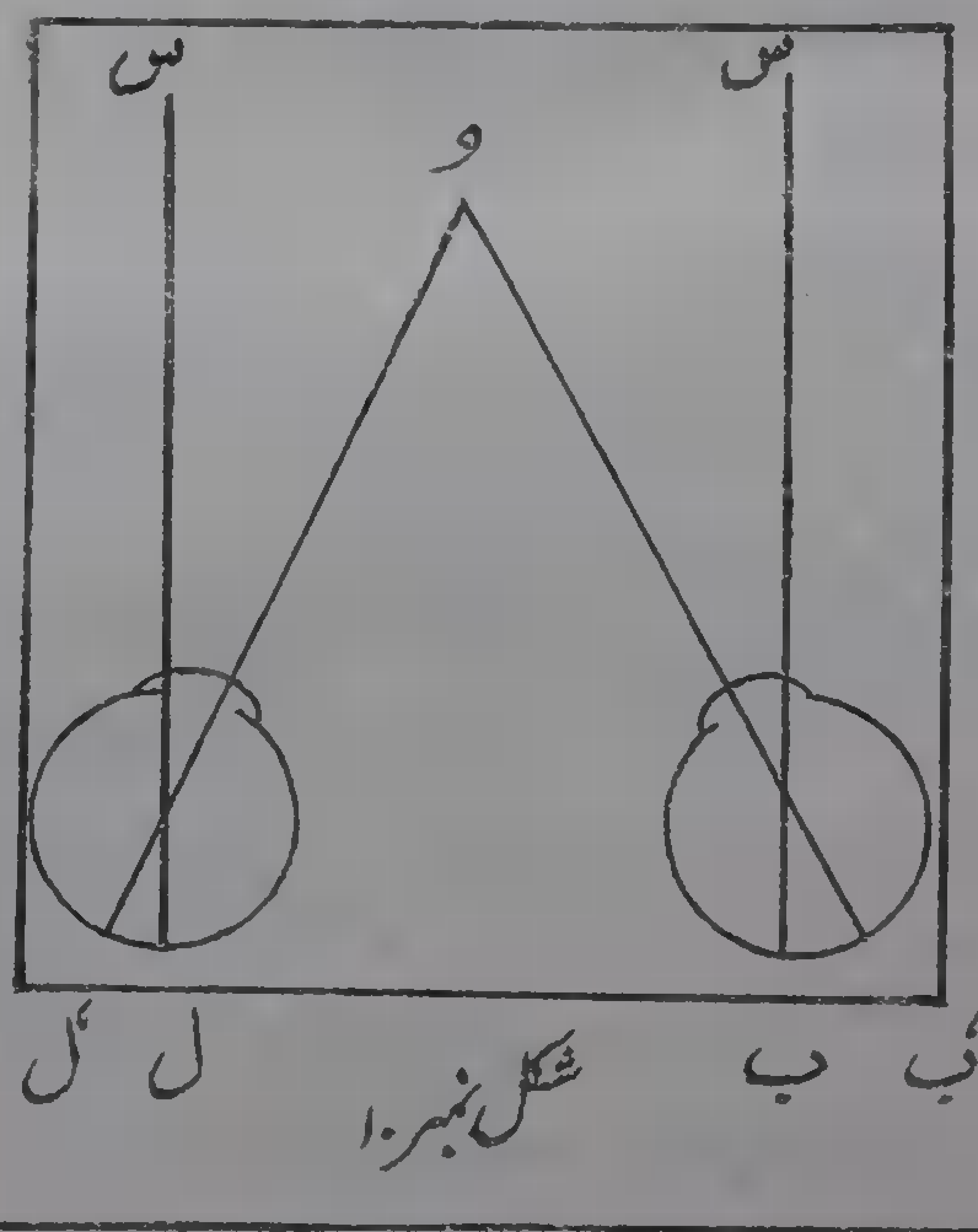
شکل نمبر ۹

اور دو مماثل ربع دائروں میں جیسے د، م ہیں ایسی مطابقت ہوتی ہے کہ اگر ایک ہی وقت میں ایک ہی شئے کی روشنی سے دونوں کے دو مماثل نقطے متاثر ہوں تو دونوں آنکھوں کو وہ شئے ایک ہی ہیئت میں نظر آئے۔ اختبار سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھوں کو متوازی کر کے تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھیں تو کل ستارے ایک ستارہ ہو کر نظر آئینگے۔ اور تناظر کے قواعد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان حالات میں ہر ستارہ سے روشنی کی متوازی کرنیں آئینگی تو وہ ایسے نقاط کو مرتسم کرینگی جو ہندسی اعتبار سے ایک دوسرے کے مماثل ہوں گے۔ اسی طرح اگر عینک کو آنکھوں سے ایک انچ کے فاصلہ پر رکھکر دیکھا جائے تو اس کے دونوں شیشے ایک بڑا شیشہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی قسم کا اختبار ہم نقطوں سے بھی کر سکتے ہیں یا اگر ایسی دو یکساں تصویریں لیں جو معمولی تصویروں سے زیادہ بڑی نہوں اور ہر ایک آنکھ سے ہم ایک ایک تصویر کی طرف دیکھیں اور ان کے مابین ناک تک کوئی ایسی شئے حائل کر دی جائے جس سے ہر ایک کی نظر اپنے مقابل والی تصویر تک محدود رہے تو ہم کو صرف ایک تصویر نظر آئیگی جسکے تمام حصے ابھرے ہوں گے۔ چونکہ شبکیہ کے مماثل نقطے مرتسم ہوتے ہیں اس لئے دونوں آنکھوں کے سامنے جو تصویریں ہوتی ہیں وہ ایک ہی جہت میں نظر آتی ہیں اور دونوں معروض مل کر ایک ہی ہو جاتے ہیں۔

اس حالت میں بھی اگر تصویریں مختلف ہوں تو شبکیتین میں رقابت پیدا ہو جاتی ہے، اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ جب پہلی بار اعتبار کیا جاتا ہے تو مرکب تصویر روشن نہیں ہوتی اس کا سبب وہ دقت ہے جس کا صفحہ ۳۱ پر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی جب کوئی شئے اتنی قریب ہوتی ہے جتنی کہ کاغذ کی سطح تو تقارب کے ساتھ جس کی بناء پر ہر آنکھ کو محض اپنے سامنے کی تصویر نظر آتی ہے آنکھوں کو اس کے مطابق کرنے میں دقت ہوتی ہے ۔

دوہرے تمثال

قانون تمثالات عینی کا ایک بدیہی نتیجہ یہ ہے کہ جو تمثالات ہندسی طور پر شبکیتین کے متفرق نقطوں پر پڑیں گی وہ متفرق جہات میں نظر آئیں، اور ان کے معروض بھی دو جگہ یا دوہرے نظر آئیں۔ فرض کرو کہ کسی ستارے سے دو متوازی کرنیں آنکھوں کی طرف آرہی ہیں اور بجائے متوازی رہنے کے آنکھوں کے قریب آکر و پر مل جاتی ہیں۔ قعریں پر و کی تمثال پڑے گی جو ایک معلوم ہوگا۔ فرض کرو شکل نمبر ۱۰ میں۔ س - ا، اور س، ب متوازی کرنیں ہیں جن میں سے ہر ایک شبکیہ کے افقی نصف حصہ



شکل نمبر ۱۰

پڑتی ہے لیکن شبکتین کے انفی نصف حصے باہم متفرق ہوتے ہیں یعنے یہ از روئے ہندسہ باہم متناسب تو ہیں مگر مماثل نہیں ہیں اس لیئے بائیں آنکھ پر ستارے کی جو تمثال بنے گی وہ ایسی معلوم ہوگی کہ گویا ۹ کے بائیں طرف واقع ہے اور جو داہنی آنکھ پر بنے گی وہ ایسا معلوم ہوگا کہ گویا اس نقطہ کے داہنی جانب ہے مختصر یہ ایک ستارہ ۹ کے دو ستارے نظر آئیں گے جن کی شکل وصورت میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

اس کے برعکس اگر ستارے کو متوازی نظر کر کے دیکھا جائے، تو قریب کی کوئی شئے مثلاً ۹ دو ہو کر نظر آئے گی۔ کیونکہ اس کے تمثالات بجائے اس کے کہ ایک شبکیہ کے نصف خدی اور دوسری کے نصف انفی حصہ کو متاثر کریں شبکتین کے نصف خدی حصوں کو متاثر کریں گے اس صورت تمثالات کی وضع مذکورۂ بالا حالت کے برعکس ہوگی۔ داہنی آنکھ کی تمثال بائیں طرف کو معلوم ہوگی اور بائیں کی داہنی طرف کو اور یہ دو متخالف تمثال ہوں گے۔

یہی استدلال اس حالت پر صادق آنا چاہیئے جس میں کہ کسی شئے کے تمثالات شبکتین کے غیر مماثل نصف حصوں پر نہیں بلکہ مماثل نصف حصوں کے غیر مماثل نقطوں پر پڑتے ہیں مگر اس حالت میں دونوں تمثالوں کی وضع میں بہت زیادہ اختلاف نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں بہت زیادہ فاصلہ ہوتا ہے

اکثر حکما نے نہایت ہوشیاری کے ساتھ تمام نہاد دو ساحت نمائی طریقہ کے مطابق اختبارات کیئے ہیں ان کے نتائج سے اس قانون کی توثیق ہوتی ہے اور اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اکہری بصری حس کے مطابق شبکتین میں مماثل نقاط پائے جاتے ہیں تفصیل کے لیئے متعلم کو اس مبحث کی خاص کتب کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

مجسم اشیا کی بصری حس

دوچشمی نظر کی بحث نظریۂ نقاط مماثل کے بعد آتی ہے بہ حیثیت مجموعی یہ نظریہ واقعات کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے اس میں صرف ایک بات قابل تعجب ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ کو دیکھا جاتا ہی اس سے قریب کی دوہری تمثالات ہم کو کیوں اس قدر کم پریشان کرتی ہیں

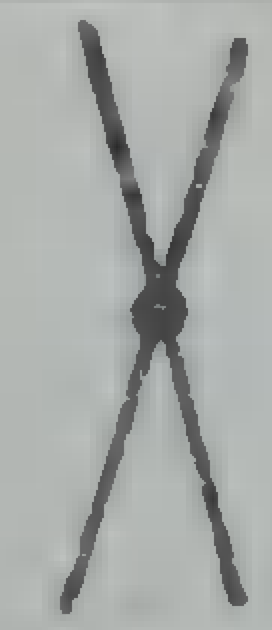
حالانکہ جس نقطہ پر نظر کی جاتی ہے اس سے قریب اور دور کی چیزوں کی لاتعداد دوہری تمثالات پیدا ہوتی رہتی ہوں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوہری تمثالات کی طرف سے ہم کو ایک طرح کی بے اعتنائی کی عادت ہو جاتی ہے جو چیزیں ہم کو دلچسپ معلوم ہوتی ہیں ان کی طرف ہم اپنے تعریں کو پھیر دیتے ہیں اور وہ لازمی طور پر اکہری نظر آتی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی شئے مختلف انقاط کو متاثر کرتی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہوسکتی ہے کہ یہ ہمارے لئے اس قدر غیر ضروری ہے کہ ہم اس کی کبھی پروا نہیں کرتے کہ یہ ایک جگہ نظر آتی ہے یا دو جگہ دوہری تمثالات کے محسوس کرنے کی عادت بہت مشق کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہے بلکہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسا فن ہے جو پوری طرح سے سال دو سال میں بھی حاصل نہیں ہوتا۔

جس حالت میں تمثالات میں اختلاف خفیف ہوتا ہے اس حالت میں ان کا دو نظر آنا تقریباً ناممکن ہے اس کے بجائے ان سے مجسم شئے کی حس ہوتی ہے شکل نمبر ۱۱ میں فرض کرو کہ ہم خط ل اور خط ب کے درمیانی نقطوں



شکل نمبر ۱۱

کو اس طرح سے دیکھتے ہیں جس طرح شکل نمبر ۹ کے نقطوں کو دیکھا تھا۔ نتیجہ وہی ہوگا، یعنی نقطے وسط میں آکر ایک معلوم ہونے لگیں گے لیکن سالم خطوط نہ ملینگے کیونکہ متقارب ہونے کی وجہ سے ان کا بالائی حصہ تو شبکتین کے صدغی نصف پر پڑتا ہے اور زیریں حصہ شبکتین کے نصف پر ہم کو جو کچھ نظر آئے گا وہ یہ ہوگا کہ دو خطوط وسط سے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۲) جس وقت ہم ان خطوں کے بالائی حصوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں



شکل نمبر ۱۲

تو ہمارے قعریں نقطوں کو چھوڑ اوپر کیجانب مائل ہو جاتے ہیں اس حالت میں ان میں خطوں کی وجہ سے تھوڑا سا تقارب ہوتا ہے جو اس حالت میں اوپر کے حصہ کی طرف سے ملتے ہوے معلوم ہوتی ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۳)

اگر ہم زیریں حصہ کا خیال کرتے ہیں تو آنکھیں نیچے ہو کر نظر کو منفرج کر دیتی ہیں اور ہم کو شکل نمبر ۱۴ کے مطابق نظر آتا ہے اگر آنکھیں اوپر کو کی جاتی ہیں تو نظر متقارب ہو جاتی ہے اگر نیچے کو کی جاتی ہیں تو نظر منفرج ہو جاتی ہے جیسا کہ اس حالت میں ہوتا ہے جب ایک



شکل نمبر ۱۴



شکل نمبر ۱۳

خط کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت ہم سے قریب تر ہوتا ہے اب اگر میلان خطوط معمولی ہو تو ممکن ہے نقطوں کی طرف دیکھتے وقت ہم کو خطوط مطلقاً دو معلوم نہ ہوں بلکہ صرف ایک ہی خط نظر آئے ان حالات میں ان کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت قریب تر معلوم ہوتا ہے یعنی ہم کو دونوں خط ایک ہو کر نظر آتے ہیں حتیٰ کہ جس حالت میں ہماری آنکھیں قطعی طور پر غیر متحرک ہوتی ہیں تو اس وقت بھی ہم کو یہ ایسے ہی نظر آتے ہیں دوسرے لفظوں میں اس کو یوں سمجھو کہ زیریں سروں میں جو خفیف فرق ہوتا ہے اور جس سے قعریں متباعد ہو جاتے ہیں اس سے ہم کو یہ سرے اس نقطہ کی نسبت جس کو ہم دیکھتے ہیں ذرا دور کو نظر آنے لگتے ہیں اور بالائی سروں میں جو خفیف سا فرق ہوتا ہے جس سے قعریں متقارب ہو جاتے ہیں اس سے یہ سرے اس نقطہ کی نسبت ذرا قریب کو نظر آنے لگتے ہیں مختصر یہ کہ اختلافات سے بھی ہمارے ادراک پر وہی اثر پڑتا ہے جو اصل حرکات سے ہوتا۔

ادراک فاصلہ

جب ہم اپنے گرد و پیش کی چیزوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہماری آنکھیں تقارب تباعد تطابق کی حرکتیں کرتی رہتی ہیں ساحت نظر تین جہتوں میں ممتد معلوم ہوتا ہے اور اس کے بعض حصے نسبتہً قریب اور بعض نسبتہً دور معلوم ہوتے ہیں۔

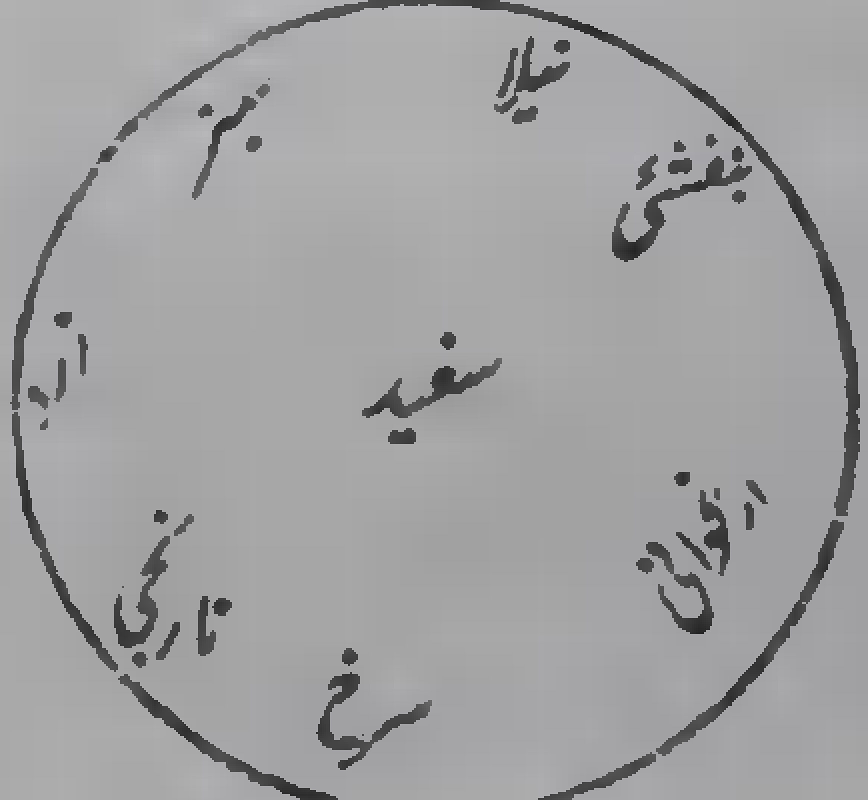
ایک آنکھ سے ہم کو فاصلہ کا ادراک بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مغرب عام طور پر اس طرح سے مذاق کرتے ہیں کہ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ ایک آنکھ بند کر لو اور پھر اس کے سامنے انگوٹھی لاتے ہیں جو تاگہ میں لٹکی ہوئی رہتی ہے اور اس سے کہا جاتا ہے کہ ایک طرف سے انگوٹھی کے حلقہ میں سے سلائی گزارے اور اس میں عموماً وہ مضحکہ خیز غلطیاں کرتا ہے۔ اگر ایک آنکھ کے سامنے قلم کو سیدھا رکھیں اور دوسری آنکھ بند کر کے آڑے رخ سے انگلی سے چھونے کی کوشش کریں تو اکثر غلطی ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم کو صرف ایک چیز سے مدد ملتی ہے اور وہ تطابق کی کوشش ہے جو معروض کو اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے کی جاتی ہے جب دونوں آنکھوں سے کام لیتے ہیں تو ہم کو فاصلہ کا ادراک ایک آنکھ کے ادراک کی نسبت کہیں زیادہ بہتر ہوتا ہے جب ہم کسی شے کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں تو بصری محور مل جاتے ہیں اور جس قدر وہ شے آنکھوں سے قریب ہوتی ہے تقارب زیادہ ہوتا ہے ہم کو اس کوشش کی مقدار کا خاصہ علم ہوتا ہے جو آنکھوں کو قریب کے نقطوں پر مائل کرنے میں صرف ہوتی ہو جب اشیاء دور ہوتی ہیں تو ان کی ظاہری جسامت اور ان تغیرات سے مدد ملتی ہے جو شکلی تشکلات میں ہوائی تناظر سے پیدا ہو جاتے ہیں اشیاء کا اضافی فاصلہ سب سے زیادہ آسانی سے آنکھوں کے متحرک کرنے سے معلوم ہوتا ہے اس طرح تمام ساکن اشیاء مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں (مثلاً جب ہم ریل کی کھڑکی سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں) اور جو چیزیں سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں وہ سب سے زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ حرکت کی مختلف رفتاروں سے ہم بتا سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں قریب اور کونسی دور ہیں۔"

ذہنی طور پر دیکھا جائے تو احساس فاصلہ شعور کا ایک نہایت ہی عجیب وغریب جزو ہے تقارب، تطابق، دوچشمی اختلاف، قدوقامت، چمک، اختلاف منظر وغیرہ، یہ تمام چیزیں ہم میں ایسے احساسات پیدا کرتی ہیں جو احساس فاصلہ کی علامات ہیں مگر خود احساس فاصلہ نہیں ہیں، یہ محض اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ احساس فاصلہ کے حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی پہاڑی کی چوٹی پر چڑھ کر سر کو الٹا کریں۔ اس طرح سے افق بہت ہی دور معلوم ہوتی ہے اور جونہی سر کو سیدھا کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قریب آ گئی ہے۔

ادراک قامت دراصل تو ان حسوں کا تعین جن پر قدوقامت کے نتائج مبنی ہوتے ہیں شکلی تمثال کے قدوقامت سے ہوتا ہے جس قدر زاویۂ نظر بڑا ہوتا ہے اسی قدر شکلی تمثال بڑی ہوتی ہے۔ اور چونکہ زاویۂ نظر کا انحصار شئے کے فاصلہ پر ہے اس لئے قدوقامت کا صحیح ادراک فاصلہ کے صحیح ادراک پر مبنی ہوتا ہے دانستہ یا غیر دانستہ جب ہم فاصلہ کے متعلق کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں، اس وقت شبکیہ کے متاثر حلقہ کی وسعت سے اس کے قدوقامت کا اندازہ کرتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو کبھی کبھی اس پر حیرت ہوتی ہے کہ جو شئے آسمان میں ایک عظیم الشان پرندہ معلوم ہوتی تھی، غور سے دیکھنے پر ایک بھنگا ثابت ہوتی ہے جو آنکھوں کے بالکل ہی قریب اُڑ رہا تھا ایسی صورت میں بڑا قدوقامت معلوم ہونے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ پہلے فاصلہ کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ ایسی شئے کی موجودگی ہی جس کے قدوقامت کا پوری طور پر علم ہوتا ہے اور چیزوں کے قدوقامت کا تعین کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اسی لئے مصور اور چیزوں کے قدوقامت کا اندازہ کرانے کے لئے انسانی شکلیں اپنی تصویر میں داخل کر دیتے ہیں۔

لونی حس نظام الوان بہت ہی پیچیدہ شئے ہے۔ کسی رنگ کو لیکر ایک سے زیادہ سمتوں میں گزر سکتے ہیں۔ مثلاً سبز رنگ کو لو۔ اس سے ایک طرف کو زردی مائل سبز رنگوں کے سلسلہ سے ہو کر سبزی مائل زرد رنگوں کے

سلسلہ اور پھر زرد رنگ تک آسکتے، دوسری طرف نیلگوں سبز اور سبزی مائل نیلے رنگوں کے سلسلوں سے ہو کر نیلے رنگ تک پہونچ سکتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم کاغذ پر مختلف قابل امتیاز رنگوں کا خاکہ بنانا چاہیں تو یہ ترتیب ایک خط کی صورت اختیار نہیں کرتی بلکہ ایک سطح پر محیط ہو جاتی ہے۔ کل رنگوں کو ایک سطح پر مرتب کر کے ہم کسی ایک رنگ سے درمیان کے تغیر پذیر واسطوں سے ہو کر دوسرے رنگ تک پہونچ سکتے ہیں اس قسم کی ترتیب شکل نمبر ۱۵ میں قائم کی گئی ہے یہ محض اصطفافی شکل ہے اور ان مدارج لون پر مبنی ہے جو صرف محسوس ہوتے ہیں لیکن جن کی طبیعیاتی نقطۂ نظر سے کوئی قیمت نہیں۔ سیاہی بھی ایک رنگ ہے۔ مگر وہ اس شکل میں نظر نہیں آتا ہم اس کو اور رنگوں کے برابر جگہ نہیں دے سکتے کیونکہ ہم کو تو خالص سفید سے سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سفید تک مستقیم سلسلے قائم کرنے ہیں۔ اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ سیاہ کو بعد سوئم میں کاغذ کے نیچے رکھا جاتا ہے جیسا کہ تناظری طور پر شکل نمبر ۱۶ میں دکھایا گیا ہے اس طرح سے ہم تمام تغیرات کا خاکا کھینچ سکتے ہیں۔ اس میں براہ راست سیاہ سے سفید تک بھی پہونچ سکتے ہیں اور سیاہ سے سفید تک کاہی، سبز اور ہلکے سبز رنگوں کے واسطے سے بھی پہونچ سکتے ہیں۔ سیاہی مائل نیلے رنگ سے زرد رنگ تک سبز سے گزر کر بھی پہونچ سکتے ہیں اور آسمانی سفید یا دامی کے واسطے سے بھی وغیرہ۔ بہرحال تغیر مسلسل ہوتے ہیں اور اس طرح سے نظام الوان بقول ونٹ سہ ابعادی نظام بن جاتا ہے

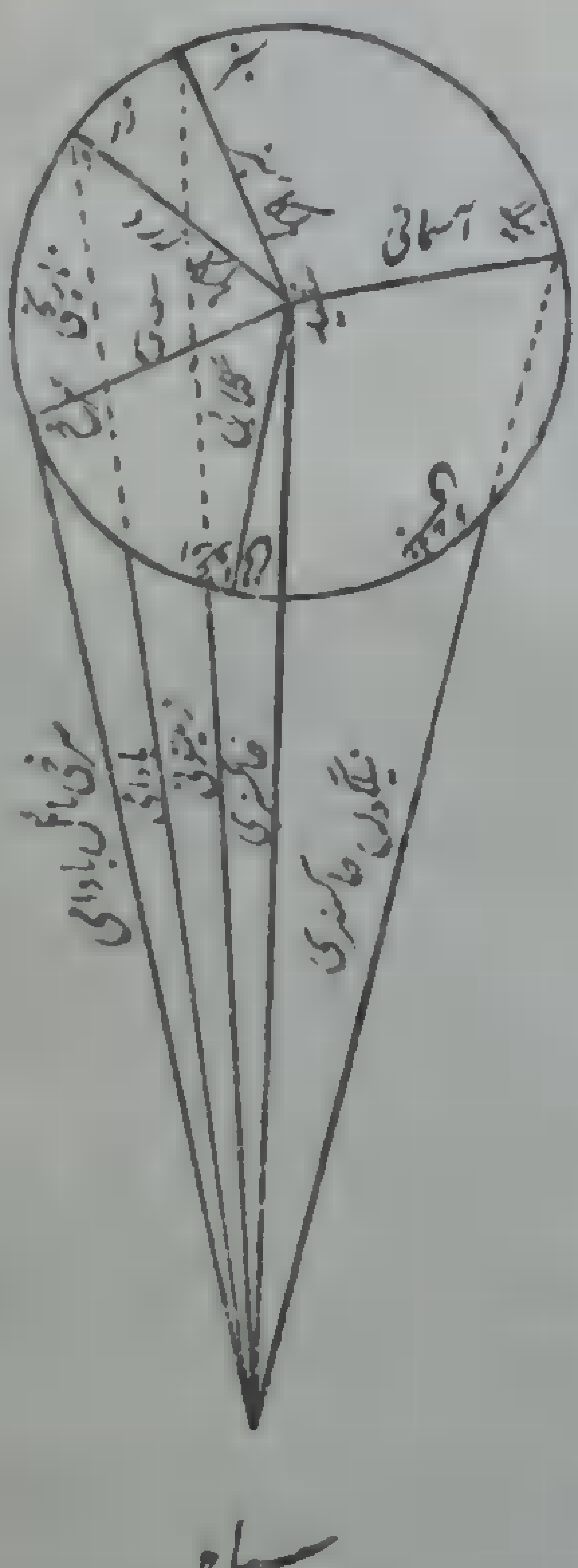


شکل نمبر ۱۵

امتزاج الوان

عضویاتی لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو رنگوں میں یہ ایک عجیب وغریب خصوصیت ہوتی ہے کہ ان کے اکثر

جوڑے جب ایک ساتھ شبکیہ کو متاثر کرتے ہیں تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے ایسے رنگوں کو متمم کہتے ہیں مثلاً طیفی سرخ اور نیلگوں سبز طیفی زرد اور گہرا نیلا۔ سبز ارغوانی بھی متمم ہیں۔ اگر طیف کے کل رنگوں کو جمع کر دیا جاتا ہے تو اس سے بھی سفید روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دھوپ میں طیف کے کل رنگ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ہم جنس اور مختلف الجنس اثیری امواج شبکیہ پر پڑ کر ایک ہی رنگ کا احساس پیدا کرتی ہیں چنانچہ زرد سادہ طیفی رنگ ہے مگر یہ اس وقت ہی محسوس ہوتا ہے جب سرخ روشنی میں سبز روشنی ملا دی جاتی ہے۔ اسی طرح جب بنفشئی اور سبز روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو نیلے رنگ کا احساس ہوتا ہے۔ ارغوانی طیف کا رنگ نہیں ہے مگر جب سرخ اور بنفشئی یا نیلی اور نارنگی روشنیاں ایک دوسرے پر پڑتی ہیں تو ارغوانی رنگ کی حس ہوتی ہے۔



سیاہ
شکل نمبر ۱۶

ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی حس اور طبیعی ہیجے کے نظام میں کوئی خاص مطابقت نہیں ہے رنگ کا ہر احساس ایک مخصوص قوت ہوتی ہے جس کے بہت سے مختلف طبیعی اسباب باعث ہو سکتے ہیں ریلم ہولٹز ہیرنگ اور دیگر ارباب فکر نے اس پیچیدگی کو عضویاتی مفروضات سے دور کرنے کی کوشش کی ہے یہ مفروضات اگرچہ یوں ایک دوسرے سے بہت مختلف معلوم ہوتے ہیں مگر اصول سب کا ایک ہے کیونکہ یہ سب اصلی شبکی اعمال کی ایک محدود تعداد قرار دیتے ہیں جب ان اعمال

میں سے کوئی ایک انفرادی طور پر مہیج ہوتا ہے تو کوئی ایک اصلی رنگ اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور جب ان اعمال میں کئی ایک ساتھ مہیج ہوتے ہیں اور مختلف طبیعی ہیجوں کے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے تو اور رنگوں کا احساس ہوتا ہے جن کو غیر اصلی کہتے ہیں۔ غیر اصلی لونی حسوں کے متعلق اکثر یہ کہتے ہیں کہ گویا یہ اصلی حسوں سے مرکب ہیں۔ مگر یہ بڑی سخت غلطی ہے کیونکہ اس قسم کی حس مرکب نہیں ہوتی۔ مثلاً زرد ہیلم ہولٹز کے مفروض کے مطابق غیر اصلی رنگ ہے مگر اس کے احساس کی کیفیت اسی قدر ممیز ہوتی ہے جیسی کہ اصلی رنگوں یعنے سرخ اور سبز کی۔ دراصل جو شئے ترکیب پاتی ہے وہ شبکیہ کے اصلی اعمال ہیں یہ اپنی ترکیب کے لحاظ سے دماغ پر مختلف اثرات پیدا کرتے ہیں یہ انھیں ترکیبوں سے شعور کو غیر اصلی رنگوں کی حس ہوتی ہے۔ اس لئے لونی نظریات نفسیات کے نہیں بلکہ عضویات کے مفروض ہیں۔ اگر متعلم کو ان نظریات کی تفصیل سے واقف ہونے کا شوق ہو تو اس کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے

ضیائی حسوں کی مدت

یہ نسبتہً مدت مہیج سے طویل تر ہوتی ہے چنانچہ آتش بازی بناتے وقت اس واقعہ سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور بر چڑھتی ہوئی بیل سے روشنی کی ایک لمبی لکیر کی حس ہوتی ہے جو اس کے روشن حصہ سے بہت زیادہ لمبی ہوتی ہے۔ اس حس کی وجہ یہ ہے کہ جو حس اس کے پیچھے کے حصہ میں پیدا ہوتی ہے وہ اس وقت تک باقی ہوتی ہے اسی طرح جو ستارے ٹوٹتے ہیں ان کے پیچھے بھی ایک چمکدار دم سی معلوم ہوتی ہے اگر آنکھ کے سامنے ایسے چکر کو پھرایا جائے جس میں سفید و سیاہ قطعہ اس طرح سے باہم ہوں کہ اگر پہلا سفید ہو تو۔ دوسرا سیاہ علیٰ ہذا تو شبکیہ کے ہر نقطہ پر سیاہ و سفید قطعہ یکے بعد دیگرے عمل کریں۔ اس حالت میں اگر چکر کو سرعت کے ساتھ گردش دیجائے گی تو ایسے خاکستری رنگ کا احساس ہوگا جیسا کہ اگر سفید و سیاہ رنگ کو تمام چکر پر مساوی طور پر پھیر دیا جائے اور اس سے ہو۔ ہر گردش میں آنکھ کو اسی قدر روشنی ملتی ہے جتنی کہ اس قسم کے خاکستری رنگ سے ملتی اور یہ تمیز نہیں کر سکتی کہ یہ روشنی دو ایسے علٰحدہ اجزا سے

ملا جلی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے متاثر کرتے ہیں ہر ایک روشنی کا ہیجان ہو وقت تک باقی رہتا ہے جب تک دوسری شروع ہوتی ہے، اور اس طرح کل ہیجان ملکر ایک ہو جاتے ہیں۔ اگر کسی کمرہ میں گیس کی روشنی کے علاوہ اور کوئی روشنی نہ ہو اور اس کو یکایک بجھا دیا جائے تو گیس کے شعلہ کی تمثال خود شعلہ کے بجھ جانے کے بعد بھی رہتی ہے" اگر ہم کسی منظر کے سامنے ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں کھولیں اور پھر بالکل بند کریں تو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا ہم نے اس منظر کو جھٹ پٹے کی روشنی میں کسی دھندلے پردے میں سے دیکھا ہے۔ اب ہم کو اس کی ان جزئیات کا احساس ہوتا ہے جن کا آنکھوں کے کھلے ہونے کی حالت میں احساس نہ ہوا تھا۔ اس کو مثبت تمثال مابعد کہتے ہیں اور ہیلم ہولٹز کے نزدیک ۱/۳ ثانیہ کے لئے کسی منظر کا آنکھوں کے سامنے آجانا اس قسم کے تمثال پیدا کر دینے کے لئے کافی ہے۔

منفی تمثالات مابعد یہ نسبتہً زیادہ پیچیدہ حالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جس میں کہتے ہیں شبکیہ کے تکان کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔

باصرہ کے عصبی آلات بہت جلد تھک جاتے ہیں۔ عموماً ہم کو اس کا خیال اس لئے نہیں ہوتا کہ اس کا تکان رفع بھی بہت جلد ہو جاتا ہے۔ معمولاً کھلی ہوئی آنکھیں ساکن کبھی نہیں ہوتیں۔ ہم ان کو ادھر اُدھر حرکت دیتے رہتے ہیں اور شبکیہ کے مختلف حصے کبھی نسبتہً روشن چیزوں سے اور کبھی نسبتہً تاریک و دھندلی چیزوں سے متاثر ہوتے رہتے ہیں آنکھوں کو کس قدر مسلسل و متواتر حرکت کرنے کی عادت ہوتی ہے اس کا بہت آسانی کے ساتھ مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ذرا دیر کے لئے کسی چھوٹے نقطہ کی طرف پلک جھپکے ہوئے بغیر دیکھو ایسا چند سیکنڈ کے لئے بھی کرنا مشکل ہے۔ اگر کسی چھوٹی شئے کی طرف نظر جما کر بیس یا تیس سیکنڈ دیکھیں تو ساحت نظر خاکستری اور تاریک سا کمرہ ہونے لگتا ہے کیونکہ شبکیہ کے وہ حصے جن کی طرف روشنی سب سے زیادہ پہونچتی ہے تھک جاتے ہیں اور ان حصوں سے زیادہ حس پیدا نہیں کرتے جن کی طرف کم تر منور اشیاء سے روشنی پہونچتی ہے۔ یا کسی سیاہ شئے کی طرف

دیکھو مثلاً سفید کاغذ پر سیاہ نشان ہے اس کی طرف بیس سکینڈ تک نظر جما کر دیکھو اور پھر سفید دیوار پر نظر ڈالو تو دیوار گہرے خاکستری رنگ کی معلوم ہوتی ہے اور اس پر ایک سفید نشان نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شبکیہ کے جو حصّہ سیاہ نشان کے مقابل ہیں ہونے کی وجہ سے سکون میں ہوتے ہیں ان میں بہ نسبت ان حصوں کے ہیجان پذیر ہونے کی قابلیت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے ہی سے سفیدی سے متہیج تھے ہر شخص کو کسی نہ کسی ایسے مظہر کی مثال یاد ہوگی جو صبح کے وقت بیدار ہونے کے بعد زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے اسی قسم کے چیزوں کا اوائیں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے اگر سرخ نشان پر نظر جمائے رکھنے کے بعد سفید دیوار پر نظر ڈالیں تو اس میں نیلگوں سبز نشان نظر آئے گا چونکہ سفید روشنی میں کل رنگ ہوتے ہیں اور شبکیہ کے وہ حصّے جن سے سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے تھک جاتے ہیں ۱۱س لیئے دیوار کی سفید روشنی شبکیہ کے صرف اس حصّہ کو متہیج کرتی ہے۔ جن سے اور اصلی رنگوں کی حسیں ہوتے ہیں رنگوں کو اس طرح سے ملانا کہ ان سے زیادہ سے زیادہ اثر مترتب ہو اسی واقعہ پر مبنی ہے۔ سرخ اور سبز کا میل اچھا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک بصری آلات کے ان حصوں کو آرام وسکون بخشتا رہتا ہے جس کو دوسرا زیادہ سے زیادہ متہیج کر دیتا ہے اس لیئے جب آنکھ اِدھر اُدھر حرکت کرتی ہے تو دونوں روشن اور بھلے معلوم ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے سرخ اور نارنگی کا میل اچھا نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تقریباً انھیں عناصر کو متہیج کرتا ہے جن کو دوسرا کرتا ہے اس لئے دونوں دھندلے سے معلوم ہوتے ہیں۔

اگر سیاہ کاغذ کے تختہ پر دو سفید مربع ایک دوسرے سے تقریباً ۲ ملی میٹر یا ۱۶/۱ انچ کے فاصلہ سے ہوں اور ان کے درمیان کسی نقطہ پر تیس سکنڈ تک نظر جما کر دیکھیں اور پھر آنکھیں بند کر لیں تو ہم کو ایک ایسی منفی تمثال مابعد کی حس ہوتی ہے جس میں دو سیاہ مربع ایک نسبتاً روشن سطح پر بنے ہوئے ہوتے ہیں یہ سطح مربعوں کی منفی تمثال مابعد کے قریب زیادہ روشن ہوتی ہے اور ان دونوں کے مابین سب سے زیادہ روشن ہوتی ہے اس کو روشن سرحد

کہتے ہیں اور عموماً اس کی توجیہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ہم وقت تقابل پر مبنی ہو تے ہیں کہ مربع کی سیاہ تمثال مابعد کی بنا پر ہم ذہنی مغالطہ میں مربع کے قریب کی صاف سطح کو اس کے باقی حصہ سے زیادہ روشن خیال کرنے لگتے ہیں اور دونوں مربعوں کے درمیانی حصے کے سب سے زیادہ روشن ہونے کی یہی وجہ ہے جو دو لمبے آدمیوں کے درمیان ایک میانہ قد کے آدمی کے زیادہ چھوٹا نظر آنے کی ہے۔ حالانکہ یہی شخص اگر ان میں سے کسی ایک کے برابر کھڑا ہوتا تو اس قدر چھوٹا معلوم نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں اگر تمثال مابعد کو زیادہ غور سے دیکھا جائے تو اکثر ایسا ہوگا کہ مربعوں کے درمیان جو سطح ہے صرف یہی نہیں کہ وہ بہت زیادہ سفید اور روشن معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ معمولی تصویر کی تکی روشنی سے بھی زیادہ بلکہ جوں جوں تمثال دھندلی ہوتی ہے سیاہ مربعوں اور ہالہ کی تمثالیں بالکل ہی محو ہو جاتی ہیں اور صرف وہ درمیانی حصہ ہی باقی رہ جاتا ہے جو اس وقت بھی خاکستری سی زمین پر سفید اور روشن معلوم ہوتا ہے اس حالت میں کوئی تقابل نہیں ہے جس میں غلطی ہو سکے۔ اس قسم کے اختبارات سے ہیرنگ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جس قسم کی روشنی شبکیہ کے ایک حصہ پر عمل کرتی ہے اس سے شبکیہ کے اور باقی حصوں میں مخالف تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ امر مظاہر تقابل کی پیدائش میں نہایت اہم حصہ لیتا ہے اس قسم کے مظاہر کا رنگین اشیاء میں مشاہدہ ہو سکتا ہے ان کی مشابہت مابعد میں ہر رنگ کا متمم نظر آتا ہے مثلاً اگر منظر بے نوری ہو تو سیاہ کے منفی تمثال مابعد سفید ہوگی۔

یہ ان واقعات میں سے ایک واقعہ ہے جس کا صفحہ ۲۰ پر حوالہ دیا جا چکا ہے جن کی بنا پر ہیرنگ نے ہم وقت تقابل کی نفسیاتی توجیہ کو مسترد کر دیا ہے۔

منور و روشن اشیا کی شدت

سیاہی ایک قسم کی بصری حس ہے ہم کو اس کا ساحت نظر کے علاوہ اور کہیں تجربہ نہیں ہوتا مثلاً ہم کو اپنے معدے یا ہتھیلی کے اندر کی سیاہی نظر نہیں آتی لیکن خالص سیاہی محض ایک تصور مجرد ہے کیونکہ اگر کسی قسم کی خارجی روشنی آنکھ پر نہ بھی پڑتی ہو تو بھی

خود شبکیہ میں ایسے داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں جن سے ضیائی حس کا تجربہ ہو جاتا ہے۔ اسی کو تصوری شبکی روشنی کہتے ہیں یہ ان تمام تمثالات مابعد کے تعین میں حصہ لیتی ہے، جو آنکھیں بند کرکے پیدا کی جاتی ہیں خارجی ضیائی ہیج کو محسوس ہونے کے لئے اس قدر قوی ہونا ضروری ہے کہ یہ تصوری شبکی روشنی پر ایک محسوس اضافہ حس کا باعث ہو اس درجہ سے جوں جوں خارجی ہیج بڑھتا ہے اسی حد تک روشنی کا ادراک شدید تر ہوتا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم صفحہ ۱۰ پر کہہ چکے ہیں ادراک میں تغیر نسبتہً سست ہوتا ہے جدید ترین عددی اختبارات کونگ اور بروڈین کے ہیں جو چھ مختلف رنگوں سے کئے گئے ہیں اور ایسے رنگ سے لیکر جس کا درجہ شدت ایک قرار دے لیا گیا تھا ایک لاکھ گنا تیز تک رنگ لیا گیا ہے ۲۰۰۰ گنی شدت سے لے کر ۲۰۰۰۰ گنی شدت تک تو قانون ویبر صحیح اترا ہے اس سے کم یا زیادہ شدت میں حسیت امتیازی کم ہو جاتی ہے حس نسبتی اضافہ کا اس اختبار میں امتیاز ہوا ہے، وہ روشنی کے سب رنگوں میں ایک ہی ہے اور (تخمینوں کی رو سے) یہ ہیج کے ایک فیصدی اور دو فیصدی کے بین بین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن گذشتہ محققین اس سے مختلف نتیجہ پر پہونچے ہیں۔

کسی شئے کے رنگ کے محسوس ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک حد تک ضیائی شدت بھی موجود ہو۔ اندھیرے میں سب رنگ کی بلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جونہی روشنی بڑھتی ہے رنگ نمایاں ہونے شروع ہو جاتے ہیں اول نیلے اور آخر میں سرخ اور زرد رنگ ایک خاص درجۂ شدت تک نمایاں ہوتے ہیں، اس کے بعد یہ پھر ناقابل امتیاز ہونے لگتے ہیں کیونکہ اب یہ سفیدی میں ملنے لگتے ہیں۔ روشنی کی سب سے تیز قابل برداشت شدت پر کل رنگ خیرہ کن سفید چکا چوندہ میں گم ہو جاتے ہیں۔ اس کو بھی عموماً سفیدی اور اصلی حس لونی کا امتزاج کہا جاتا ہے لیکن دراصل یہ دو حسوں کا امتزاج نہیں ہے بلکہ عصبی عمل کے تغیر کی بنا پر ایک حس کی جگہ دوسری حس لے لیتی ہے۔

باب ۴

سماعت

کان یاگوش انسان کا عضو سماعت تین حصوں پر مشتمل ہے پہلے کو خارج دوسرے کو وسط گوش یا طبلہ اور تیسرے کو داخل گوش یا التیہ کہتے ہیں۔

اس تیسرے حصہ میں عصب سماعت کے اختتامی آلات ہوتے ہیں خارج



شکل نمبر ۱ م، کانچا۔ س، سماخ۔ ط، طبلہ۔ جط، جوف طبلہ و بیضاوی سوراخ۔ ر، گول سوراخ۔ ب، المعومی منہ۔ خ، خانہ۔ ن، نیم دائری نالی ق، قوقلیہ۔ سخ، سلم خانہ۔ سط، سلم طبلہ۔ ع، عصب بصر۔

گوش کے دو حصے ہیں۔ اول تو وہ حصہ جو سر کے باہر کی طرف پھیلا ہوا ہے جس کو کانچا کہتے ہیں (م شکل نمبر ۱) دوسرا وہ راستہ ہے جو اس سے اندر کی طرف

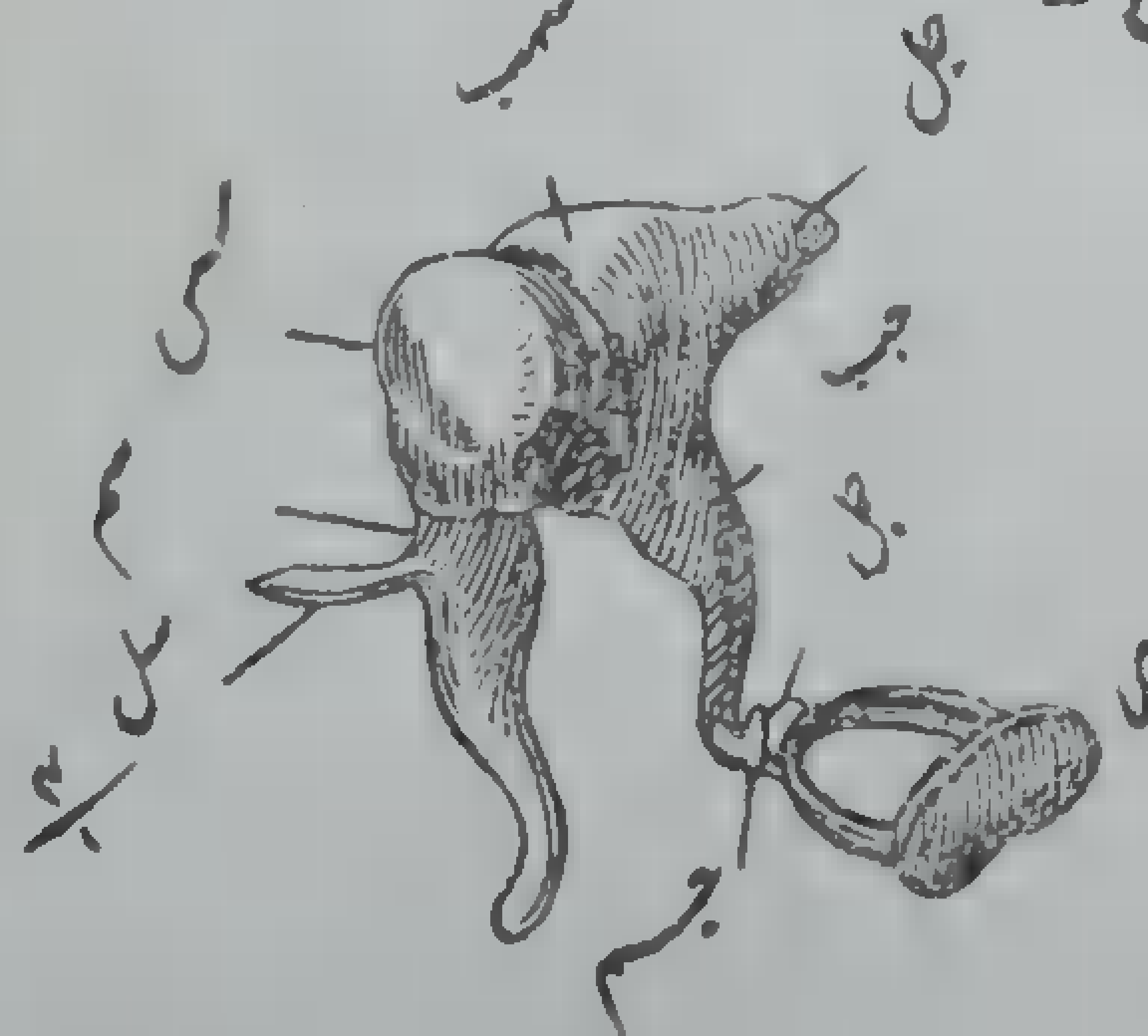
کو جاتا ہے اور یہہ خارجی سماخ سماعت کہلاتا ہے یہہ راستہ اپنے داخلی سرے پر دامی جھلی سے بند ہے اس راستہ پر ایسی جلد کا استر ہوتا ہے جس میں لاتعداد غددوں کے منہ ہیں جن سے کان کا میل خارج ہوتا رہتا ہے۔

وسط گوش ایک بیڈول سا جوف ہے جو کنپٹی کی ہڈی میں ہوتا ہے یہہ باہر کی جانب طبلہ سے بند ہے اس کے اندر کی طرف اُستا کی نالی ہے جو بلعوم کی طرف جاتی ہے طبلہ کی داخلی دیوار بالکل ہڈی کی بنی ہوئی ہوتی ہے صرف اس میں دو چھوٹے سے سوراخ ہوتے ہیں ان میں ایک سوراخ تو گول ہے اور دوسرا بیضاوی گول کو سابقہ شکل میں [illegible] سے اور بیضاوی کو [illegible] سے ظاہر کیا گیا ہے یہ سوراخ التیہ کی طرف جاتے ہیں۔ زندگی میں گول سوراخ تو مخاطی جھلی سے بند ہوتا ہے اور بیضاوی کو رکابی ہڈیاں بند رکھتی ہیں۔ دامی جھلی طبلہ کے خارجی رخ پھیلی ہوئی اور اپنے خارجی رخ پر سے خارجی ہوا اور داخلی رخ پر سے وہ ہوا جو اوستا کی نالی سے دامی جوف کی طرف جاتی ہے دبائے رکھتی ہے۔ اگر طبلہ بند ہوتا تو یہ بار پیمائی دباؤ کے تغیر کے ساتھ متغیر ہو جایا کرتی اور اگر باہر کا دباؤ زیادہ ہوا کرتا تو جھلی اندر کو دب جایا کرتی اور اگر اندر کا زیادہ ہوتا تو باہر کی طرف پھول آیا کرتی۔ دوسری طرف اگر اوستا کی نالی ہمیشہ کھلی رہتی تو خود ہماری آوازیں ہم کو شدید اور پریشان کن معلوم ہوا کرتیں۔ اس لئے یہ معمولاً بند رہتی ہے لیکن جب ہم کوئی شئے نگلتے ہیں اس وقت یہ کھلتی ہے اور اس طرح جوف میں ہوا کا دباؤ اس کے مساوی رہتا ہے جو خارجی سماخ سماعت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص ہوائی جہاز پر اڑتا ہے یا کسی گہری کان میں تیزی کے ساتھ اترتا ہے تو خارجی دباؤ کا اچانک اور عظیم الشان تغیر اکثر دامی جھلی میں تکلیف دہ تناؤ پیدا کر دیتا ہے ایسی حالت میں اگر بار بار نگلا جائے تو تکلیف بہت کم ہو جاتی ہے۔

حویصلات سماعت

طبلہ میں (تین) چھوٹی چھوٹی ہڈیاں ہیں جو دامی جھلی سے بیضاوی سوراخ تک ایک زنجیر کی سی صورت پیدا کرتی ہیں خارجی ہڈی کو اہرن کہتے ہیں درمیانی ہڈی

کا نام خائشک یا گھن اور داخلی ہڈی کا نام رکاب ہے یہ ہڈیاں شکل نمبر ۱۸ میں دکھائی گئی ہیں۔

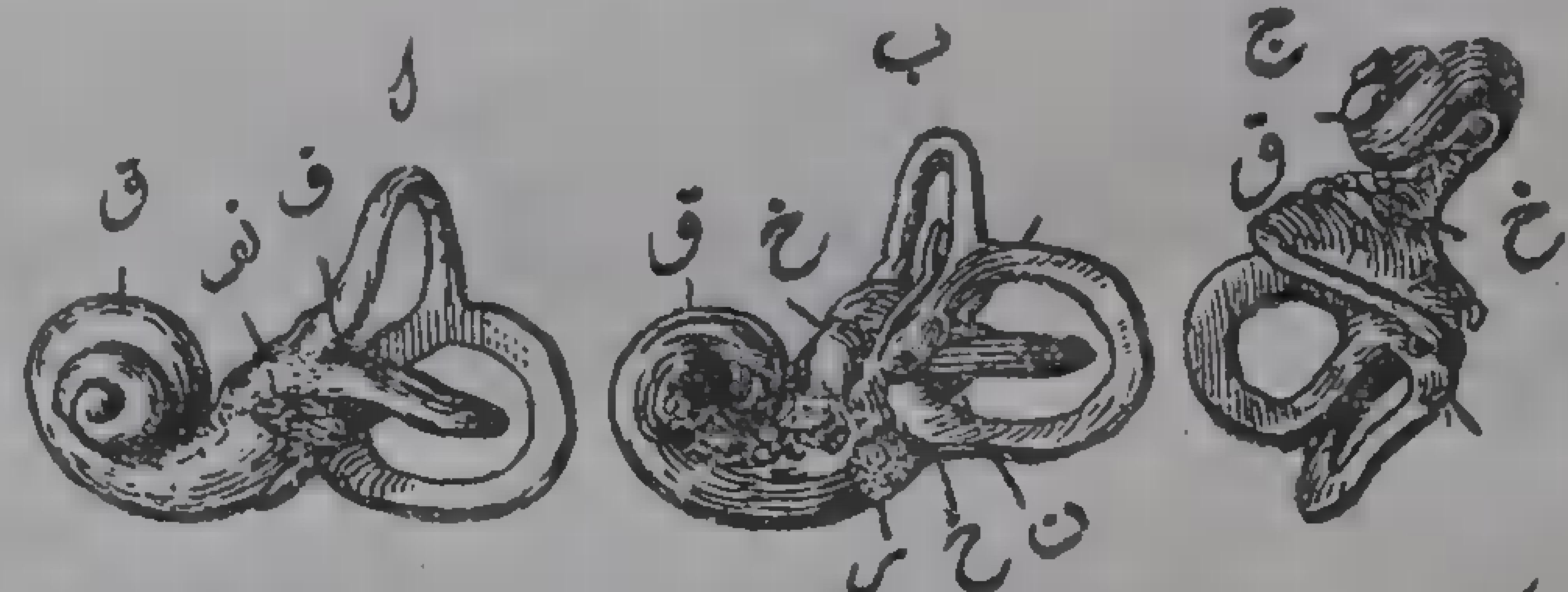


شکل نمبر ۱۸ سمب، سم۔ سل، سس۔ سندان کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔
جسم، جب۔ جل، مل۔ خائشک کے مختلف حصوں کے لئے ہیں ر۔
رکابوں کے لئے ہے۔

تطابق آنکھ کی طرح سے کان میں بھی تطابق ہوتا ہے۔ ایک عضلہ ہے تقریباً ایک انچ لمبا جس کا نام مستد طبلہ ہے۔ یہ عظم صدغی کے سخت حصہ سے (ایک نالی کی صورت میں استاکی نالی کے متوازی جاتا ہے) نکلکر اہرن سے جاملتا ہے۔ جب یہ منقبض ہوتا ہے تو طبلہ زیادہ تن جاتا ہے اس سے چھوٹا ایک اور عضلہ ہے جو رکابی ہڈی کے سرے تک جاتا ہے جب خاص قسم کے سر سنائی دیتے ہیں تو بعض لوگ ان عضلات کو صریحاً منقبض ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اور بعض لوگ تو ان کو جب چاہتے ہیں منقبض کرلیتے ہیں۔ مگر پھر بھی اس کے متعلق شک ہی ہے کہ سماعت میں یہ ٹھیک کیا کام دیتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ جن پردوں کو یہ متاثر کرتے ہیں ان کو یہ اس قدر تان دیتے ہیں جتنا کہ موجودہ شرح ارتعاش کے قبول کرنے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ سنتے وقت ادنی حیوانات میں سر اور کان دونوں اور انسان میں صرف سر جس طرف سے آواز آتی ہے اس کی طرف مڑجاتے ہیں، تاکہ آواز کی بہترین طریق پر حس ہوسکے یہ بھی اس

روعمل کا جزو ہے جس کو مطابقت عضو کہتے ہیں (دیکھو باب توجہ)

داخلی گوش التیہ دراصل ان خانوں اور نالیوں پر مشتمل ہے جو عظم صدغی کے جوف میں واقع ہیں۔ عظم صدغی اس پر ہر طرف سے محیط ہے۔ خارجی رخ پر تو صرف گول اور بیضادی سوراخ ہیں۔ داخلی رخ پر بعض اوعیۂ دموی اور عصب سماعت کے سوراخ ہوتے ہیں، زندگی میں یہ سوراخ اس طرح سے بند ہوتے ہیں کہ ان میں سے پانی تک نہیں گذر سکتا۔ عظامی التیہ میں جھلی دار التیہ کے حصے واقع ہیں جن کی عام شکل وصورت تو کچھ ایسی ہی ہے مگر اس سے نسبتہً چھوٹے ہیں۔ اس وجہ سے عظامی اور جھلی دار حصوں کے مابین کچھ خلا باقی رہ جاتا ہے جو ایک طرح کی پانی جیسی رطوبت سے پر رہتا ہے اور جس کو پری لمف کہتے ہیں۔ داخل گوش کا جھلی دار حصہ بھی اسی قسم کی رطوبت سے پر رہتا ہے، جس کو اینڈولمف کہتے ہیں۔

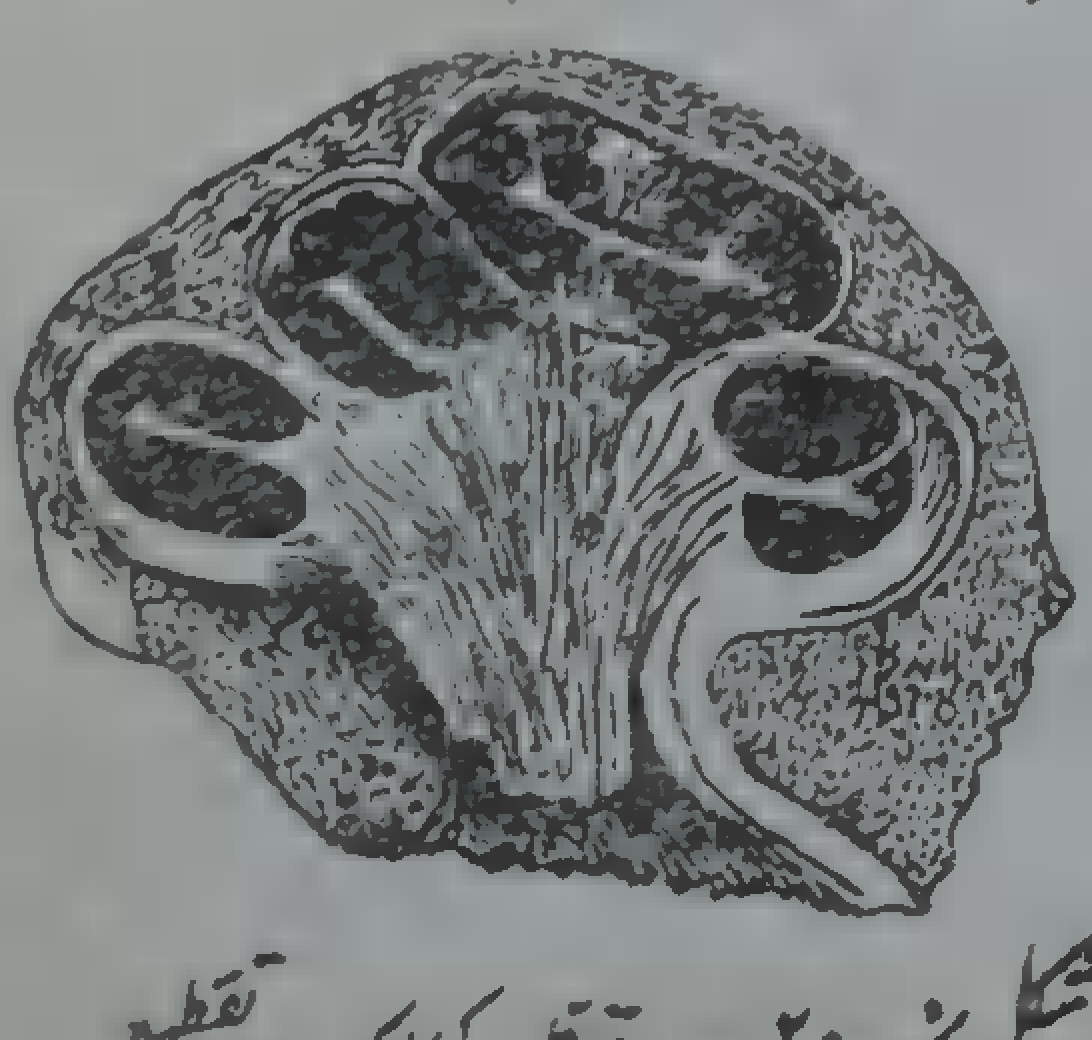


شکل نمبر ۱۹ عظامی التیہ کی مختلف شکلیں۔ ا بایاں التیہ باہر کی طرف سے ب دا ہنا التیہ اندر کی طرف سے۔ ج بایاں التیہ ادھر کی طرف سے ق توقلیہ۔ خ، خانہ۔ ر بیضادی سوراخ، ن نیم دائری نالی نف، اس کا فراخہ۔

عظامی حصے التیہ کے عظامی حصہ کے تین حصے ہیں، (۱) دہلیز (۲) نیم دائری نالیاں (۳) توقلیہ۔ شکل نمبر ۱۹ میں اس کے مختلف پہلوؤں کو دکھایا گیا ہے۔ دہلیز اس کا مرکزی حصہ ہے جس کے باہر کی طرف بیضاوی سوراخ (ر) واقع ہے، جس میں عظم رکابی جمی ہوئی ہے۔ خانہ کے عقب میں تین عظامی نیم دائری نالیاں ہیں جن کا سرول پر سے خانہ کی پشت سے تعلق ہے۔

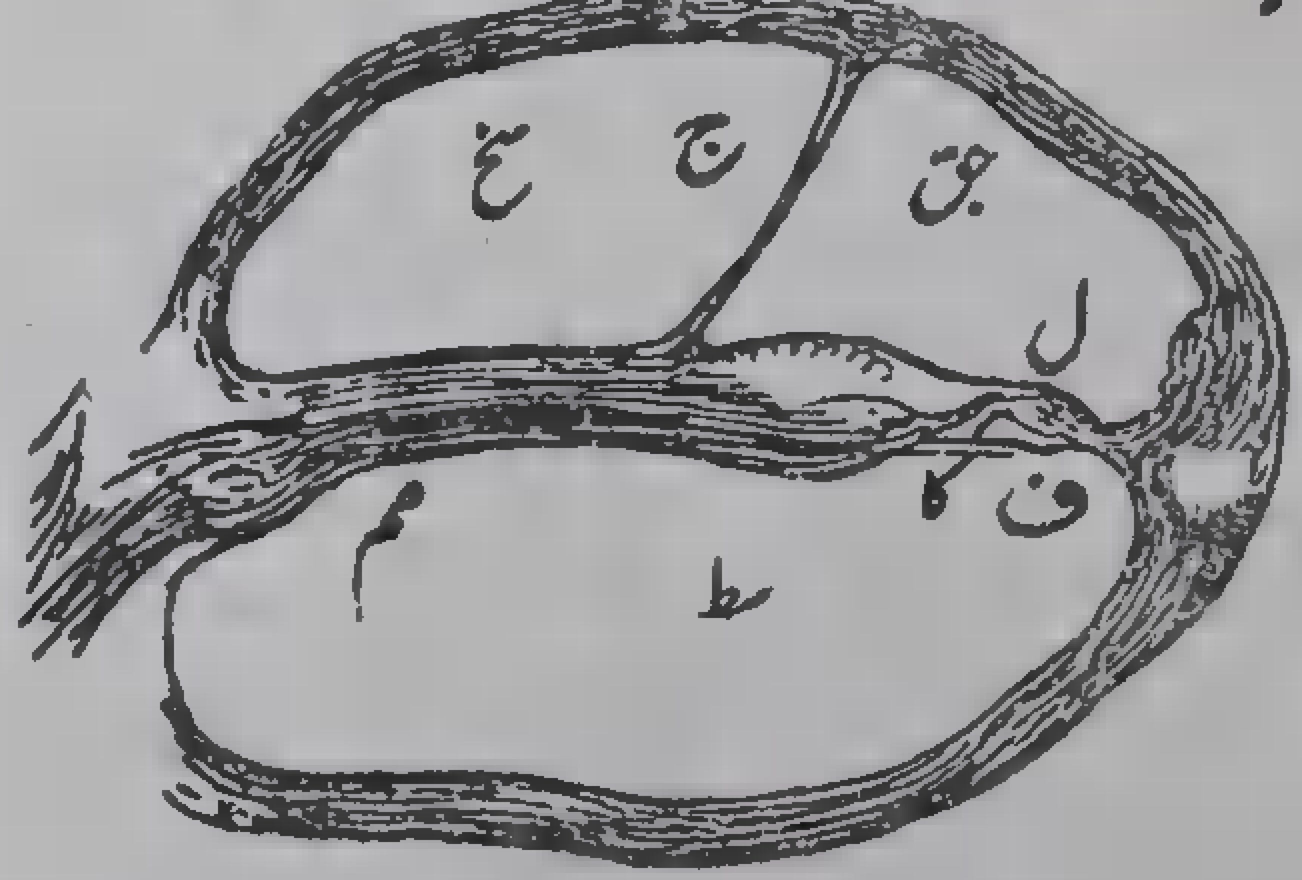
اور ایک سرے پر ان کا کچھ حصہ پھیلا ہوا جس سے ایک طرح کا فراخہ بن گیا ہے توقلیہ عظامی ایک طرح کی نالی ہے جو کوکلے کی طرح پیچدار ہوتی ہے اور دہلیز کے مقابل واقع ہے۔

جھلی دار التیہ جھلی دار دہلیز عظامی دہلیز میں واقع ہے اور یہ دو تھیلیوں پر مشتمل ہے جن میں ایک چھوٹے سے سوراخ کے ذریعہ سے تعلق ہے۔ عقبی تھیلی کو رحیمیہ کہتے ہیں۔ اس میں جھلی دار نیم دائری نالیوں کا منفذ ہے۔ مقابل کی تھیلی کو کیسیہ کہتے ہیں اور اس کا ایک نالی کے واسطے سے جھلی دار توقلیہ سے تعلق ہے۔ جھلی دار نیم دائری نالیاں عظامی نیم دائری نالیوں کے بہت مشابہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک فراخہ رکھتی ہے۔ فراخہ میں جھلی دار نالی کا ایک پہلو عظامی نالی کے ساتھ جڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس نقطہ پر جھلی دار نالی میں اعصاب داخل ہوتے ہیں جھلی دار اور عظامی توقلیہ کے تعلقات اور بھی پیچیدہ ہیں۔ آلات سماعی کے ہر حصہ کی تقطیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عظامی حصہ ایک نالی پر مشتمل ہے جن سے ایک مرکزی عظامی محور کے گرد ڈھائی چکر کھائے ہیں۔ اس محور کو ستون کہتے ہیں۔ اس محور سے ایک حصہ آگے کو جھکا ہوا ہے جس کو نہیجۂ مرغولی کہتے ہیں۔ یہ ایک حد تک مذکورۂ بالا نالی کو تقسیم کر دیتا ہے اور اس کے زیریں گردشوں کی طرف سب سے زیادہ پھیلا ہوا ہے اس عظامی پلیٹ کے ساتھ توقلیہ کا جھلی دار حصہ منسلک ہے یہ بھی ایک نالی ہے جو تقطیع سے مثلث نظر آتی ہے، اور اس کا قاعدہ عظامی توقلیہ کے چکر دل سے منسلک ہے نہیجۂ مرغولی اور جھلی دار توقلیہ اس طرح پر عظامی نالی کے جوف کو تقسیم کر دیتے ہیں اور اس کے دو حصے ہو جاتے ہیں،



شکل نمبر ۲ توقلیہ کی ایک تقطیع۔

اول سُلّم دہلیز اور دوسرا سُلّم طبلہ ان کے درمیان اور جھلی دار قوقلیے واقع ہیں اسکے اوپر سقفی جھلی اور نیچے فرشی جھلی ہے۔



شکل نمبر ۲۱۔ قوقلیہ کی ایک گردش کی تقطیع۔ سخ، سلم خانۂ ج ریسنر کی جھلی۔ جق، جھلی دار قوقلیہ۔ م، محور مرغولی۔ ل، لمسی جھلی۔ سط، سلم طبلہ کا کارٹی کے اسطوانے۔ ف، فرشی جھلی

جھلی دار قوقلیہ عظامی قوقلیہ کے سرے پر پھیلا ہوا نہیں ہے۔ اس کے سرے پر سلم دہلیز سے سلم طبلہ کو راستہ ہے یہ دونوں پری لمف سے پر ہیں۔ اسلئے جب موج ہوائی کی ضرب طبلہ پر پڑتی ہے جس کی بنا پر عظم رکابی کو بیضاوی سوراخ کی طرف دھکا لگتا ہے تو پری لمف کی ایک لہر سلم دہلیز میں سے ہوتی ہوئی سلم طبلہ میں جاتی ہے جس کے جھول میں یہ گول سوراخ کو باہر کی طرف دھکا دیتی اور اثنائے راہ میں غالباً سقفی جھلی اور فرشی جھلی کو جھڑجھڑاتی ہوئی جاتی ہے۔

اختتامی آلات جھلی دار قوقلیہ میں فرشی جھلی پر کچھ غدود سے ہوتے ہیں۔



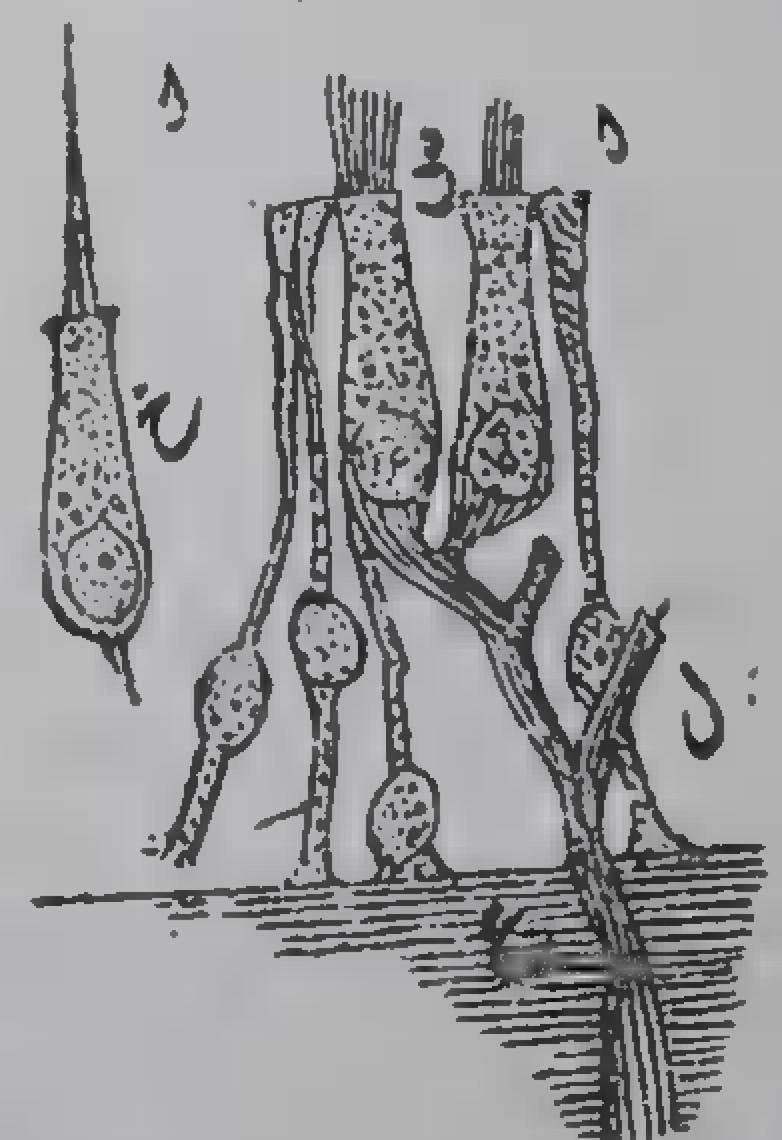
شکل نمبر ۲۲۔ کارٹی کے اسطوانے۔ ا، اسطوانوں کا جوڑا جن کو باقی سے علیحدہ کر لیا گیا ہے۔ ب، فرشی جھلی کا ایک حصّہ جس کے ساتھ چند اسطوانے بھی ہیں د، اندرونی س، بیرونی اسطوانے، ف، فرشی جھلی، س سقفی جھلی۔

یہی کارٹی ہے اور اس میں قوقلیہ کے اعصاب کے اختتامی آلات ہوتے ہیں

میزاب اسطوانی جو عظامی نہیجۂ مرغولی کے سرے پر کچھ مخروطی شکل کے خلایا کا استر بنے، فرشی جھلی کے اندرونی حاشیہ پر آکر یہ خلایا ایک قطار میں ہو جاتے ہیں، اور آگے چلکران کا ایک سلسلہ آتا ہے جن کے بالائی سروں پر چھوٹے چھوٹے سخت بال ہوتے ہیں۔ ان کو داخلی شعری خلایا کہتے ہیں۔ ان کا ایک نوکیلا سرا نیچے کی طرف فرشی جھلی میں جما ہوا ہوتا ہے۔ ان میں عصبی ریشے داخل ہوتے ہیں۔ داخلی شعری خلایا کے بعد کارٹی کے اسطوانے آتے ہیں (شکل نمبر ۲۱ کارٹی) جن کو شکل نمبر ۲۲ میں بہت ہی بڑا کر کے دکھایا گیا ہے۔ اسطوانے سخت ہوتے ہیں اور برابر برابر دو قطاروں میں واقع ہیں۔ ان کے بالائی سرے ایک دوسرے پر اس طرح سے جھکے ہوئے ہوتے ہیں جن سے ایک طرح کی سرنگ کی سی شکل بن جاتی ہے۔ ان کو داخلی اور خارجی اسطوانے کہتے ہیں۔ داخلی اسطوانے نہیجۂ مرغولی سے زیادہ قریب ہوتے ہیں داخلی اسطوانے خارجی اسطوانوں کی نسبت تعداد میں بہت زیادہ ہیں داخلی اسطوانوں کی تعداد تقریباً ۶۰۰۰ جس کے مقابل میں خارجی اسطوانے صرف ۴۵۰۰۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف ان کے سروں سے جالدار جھلی منسلک ہے (شکل نمبر ۲۲) یہ سخت ہے اور اس میں جا بجا سوراخ ہوتے ہیں۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف خارجی شعری خلایا کی چار قطاریں ہیں جو داخلی قطار کی طرح عصبی ریشوں سے منسلک ہوتی ہیں۔ خارجی شعری خلایا کے پرلی طرف معمولی جلد ہے جو بتدریج مخروطی خلایا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان خلایا کی جھلی دار توقلیہ کے اکثر حصہ پر استرکاری ہے۔ میزاب اسطوانی کے بالائی لب پر سقفی جھلی (ٹ شکل نمبر ۲۱ھ) لگی ہوئی ہے جو کارٹی کے اسطوانوں اور شعری خلایا پر پھیلی ہوئی ہے۔

اس طرح سے شعری خلایا اختتامی آلات معلوم ہوتے ہیں، یہی ان ارتعاشات کا اثر قبول کرتے ہیں جن کو امواج ہوا کل مندرجۂ بالا خشک دیوال

آلات میں سے ہو کر فرشی جھلی تک پہونچاتی ہیں اسی قسم کے شعری خلایا
کیسہ رحیمیلہ ور فراخہ کی دیواروں میں
اپنے اختتامی ریشے رکھتی ہیں۔



شکل نمبر ۲۳- فراخہ یا نیم دائری نالی کی حسی بلندع پر ایک عصبی ریشہ دیوار میں داخل ہوتا ہے اور شاخ در شاخ ہو کر ش پر دو شعری خلیوں میں داخل ہوتا ہے ا ح پر ایک اسطوانی خلیہ ایک لمبے بال کے ساتھ دکھایا گیا ہے جس کا عصبی ریشہ قاعدہ پر سے ٹوٹ گیا ہے۔ ل تختے اور پر جو باریک خلیہ میں ان کو اعصاب کے ساتھ تعلق نہیں معلوم ہوتا۔

آواز کی کیفیات مختلفہ طبیعی نقطۂ نظر سے دیکھو تو آوازیں
ہوائی ارتعاشات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان ارتعاشات کو عموماً امواج ہوائی سے تعبیر کیا جاتا ہے جب یہ امواج بے قاعدہ ہوتی ہیں تو ان سے ایسی آواز پیدا ہوتی ہے جس کو شور کہتے ہیں، اور جب باقاعدہ ہوتی ہیں تو اس وقت ان سے ایسی آواز پیدا ہوتی ہے جس کو آجکل نوا یا سر کہا جاتا ہے۔ آواز کی بلندی امواج کی قوت پر مبنی ہے۔ جب امواج کی تکرار باقاعدہ ہوتی ہے تو ان سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جو تعداد امواج پر مبنی ہے۔ اس کیفیت کو مدصوت یا امتداد کہتے ہیں۔ بلندی اور امتداد کے علاوہ نوا میں ایک قسم کی اور بھی کیفیت ہوتی ہے۔ مختلف آلات موسیقی سے اگر مساوی بلند اور ممتد نوائیں پیدا کی جائیں تو بھی ان کی کیفیت میں بہت زیادہ فرق ہو سکتا ہے۔ یہ امواج ہوائی کی ساخت پر مبنی ہوتی ہے اور اس کو کیفیت صوت کہتے ہیں۔

امتداد ہوا کی ایک مقدار اگر متحرک ہو جائے، خواہ وہ کسی سبب سے بھی ہو، اس سے آواز کی حس ہو جائے گی۔ لیکن اس قسم کے کم از کم چار یا پانچ جھونکوں سے امتداد کی حس ہو سکتی ہے۔ مثلاً نوائے ج کی حس ۱۳۲ ارتعاش فی ثانیہ سے ہوتی ہے اور اس کی سرگم یعنی ج کی حس اس سے دو گونہ ارتعاشات سے ہوتی ہے۔ لیکن امتداد کی حس کے لئے کسی حال میں بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ ارتعاشات پورے ایک سکینڈ تک جاری رہیں۔ معمولی

ارتعاشات اس قدر تیز یا اتنے سست ہو سکتے ہیں کہ ان سے آواز کی حس نہ ہو جس طرح کہ طیف شمسی کی مخالف بنفشئی اور مخالف سرخ کرنیں شبکیہ کو متاثر کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔ مدید ترین سر جو سماعت میں آسکتا ہے اس کی شرح ۱۶۔۳۸ ارتعاشات فی ثانیہ ہوتی ہے لیکن یہ شرح مختلف اشخاص کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ اکثر لوگ چمگادڑ یا جھینگر کا شور نہیں سن سکتے جس کی شرح اس آخری حد کے قریب ہوتی ہے۔ دوسری طرف ایسی آواز اچھی طرح سنائی نہیں دیتی جس کی شرح ۴۰ ارتعاش فی ثانیہ یا اس کے قریب ہوتی ہے۔ اور اس شرح میں اگر کچھ کمی کی جائے تو محض بھن بھناہٹ کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اس قسم کی آواز کو محض بلند سرگموں کے سروں کے ساتھ استعمال کرتے ہیں، جس کی وجہہ سے ان سروں کی گہرائی بڑھ جاتی ہے۔ امتدادات کا کل نظام یک بعدی سلسلہ ہے جس کے معنی یہہ ہیں کہ تم ایک امتداد سے دوسرے امتداد تک درمیانی واسطوں کے صرف ایک سلسلہ سے پہونچ سکتے ہو، ایک سے زائد سلسلوں سے نہیں جیسا کہ رنگوں کی صورت میں ہوتا ہے (دیکھو صفحہ ۴۲) سپتک میں امتدادات کا کل سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ اس میں سے بعض نقطوں کو جو سر قرار دیا گیا ہے اس کی وجہہ کچھ تو تاریخی اور کچھ جمالیاتی امور ہیں، لیکن یہ اس قدر پیچیدہ اور ادق ہیں کہ ان کی اس مقام پہ شرح نہیں ہو سکتی۔

کیفیت نوعیت موج پر مبنی ہوتی ہے۔ امواج یا تو سادہ ہوتی ہیں (شاقولی) یا مرکب۔ دو شاخہ کی امواج تقریباً بالکل سادہ ہوتی ہیں۔ اگر یہ ۱۳۲ ارتعاش فی ثانیہ پیدا کرے تو ہم کو سر سا سنائی دیگا۔ لیکن اگر اس کے ساتھ ہی ایک اور دو شاخہ بجایا جائے جس سے ۲۶۴ ارتعاش فی ثانیہ پیدا ہوں اور اس کے متصل سرگم یعنی سا کا احساس ہو تو ہوائی حرکت کسی نہ کسی وقت میں دونوں دو شاخوں کی حرکت کی الجبری میزان ہو جاتی ہوگی جب دونوں ہوا کو ایک ہی سمت میں حرکت دیں گے اس وقت ان کو ایک دوسرے سے تقویت ہوگی اس کے برعکس جب ایک دو شاخہ ہوا کو پیچھے کی طرف ہٹائے گا اور دوسرا آگے کی طرف تو یہہ ایک دوسرے کے اثر کو باطل

کردیں گے، اور اس سے جو حرکت پیدا ہوگی وہ وقفاتی یعنی مساوی وقفوں کے بعد ہوگی، لیکن شاقولی نہ ہوگی، کیونکہ یہہ بلندی اور پستی میں یکساں نہیں ہوتی اس سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ غیر شاقولی ارتعاشات شاقولی ادر ارتعاشات کی ترکیب سے پیدا ہوسکتے ہیں۔

فرض کرو چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجتے ہیں ان میں سے ہر ایک سالمات ہوائی پر اپنا علیحدہ اثر پیدا کرتا ہے، اس کی حرکات الجبری مجموعہ ہونے کی وجہ سے بہت ہی پیچیدہ ہوں گی۔ بااینہمہ اگر چاہیں تو کسی ایک ساز کی آواز کو لیکر اس کی سرتیوں کو علیحدہ طور پر سن سکتے ہیں۔ اکثر آلات موسیقی میں طبعی طور پر اس امر کا ثبوت دیا جا سکتا ہے کہ ہر سر کے ساتھ بہت سے بالائی ادر دیگر تالیفی آوازیں خفیف سی شکل میں موجود ہوتی ہیں۔ ہیلم ہولٹز کہتا ہے کہ ان آوازوں کی اضافی قوت پر آلہ کی آواز کی مخصوص کیفیت مبنی ہوتی ہے انسان کی آوازمیں بھی بعض حروف علت کی آوازیں مخالف بالائی تالیفات کے غلبہ پر مبنی ہوتی ہیں جو اس سر کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں جس پر حرف علت گایا جاتا ہے۔ جب دو دو شاخے ایک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو نئے ارتعاش کا وقفہ وہی ہوتا ہے جو کم امتداد والے دو شاخہ کا ہوتا ہے۔ لیکن کان اس آوازمیں ادر کم امتداد والے دو شاخہ کی آواز میں بہت اچھی طرح سے امتیاز کر سکتا ہے۔ کہ ان کا امتداد تو ساوی ہے لیکن کیفیت مختلف ہے جن لوگوں کو مشق ہوتی ہے وہ تو مندرجۂ بالا مرکب میں دونوں دو شاخوں کی علیحدہ علیحدہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی ہئیت کی موج سے اتنی بہت سی آوازیں ایک وقت میں کیونکر سنائی دیتی ہیں۔

مرکب امواج کی تحلیل جھلی دار تو قلیہ کے مختلف حصوں کی ہمدردانہ گمک مختلف شرحوں سے ہوتی ہے فرشی جھلی تو قلیہ کی چوٹی پر اس کے قاعدہ کی نسبت، جہاں سے کہ یہ شروع ہوتی ہے تقریباً بارہ گنا بڑی ہے، اور یہہ زیادہ تر ا نعکاسی ریشوں کی بنی ہوتی ہے جن کو پھیلے ہوئے تاروں سے

تنبیہ دی جا سکتی ہے۔ اب ہمدردانہ گمک کا طبیعی اصول یہ ہے کہ جب پھیلے ہوئے تار ایسے مبدا ارتعاش کے قریب ہوتے ہیں جس کی شرح خود ان تاروں کی شرح کی مطابق ہوتی ہے تو یہ بھی مرتعش ہو جاتے ہیں، جن تاروں کی شرح اس مبدا ارتعاش کی شرح کے مطابق ہوتی ہے وہ مرتعش ہو جاتے ہیں باقی غیر مرتعش رہتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق پری لمف کی امواج جو سلم طبلہ میں ایک خاص شرح ارتعاش پر آتی ہوں، ان کو فرشی جھلی کے کچھ ریشوں کو مرتعش کرنا چاہئے، اور باقی کو غیر متاثر چھوڑ دینا چاہئے۔ اب اگر ہر مرتعش ریشہ صرف اپنے اوپر کے شعری خلیہ کو متاثر کرے، اور کسی دوسرے خلیہ کو متاثر نہ کرے، اور شعری خلیہ سے ایک جداگانہ تموج دماغ کے مرکز سماعت میں جائے، جس سے کسی خاص امتداد کی حس وابستہ ہو تو اس طرح امتدادات کی حسوں کی عضویاتی اعتبار سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ اب فرض کرو ایک راگ نکالا جاتا ہے جس میں ممکن ہے بیس مختلف طبیعی ارتعاشی شرحیں ہوں۔ اس میں کم از کم بیس شعری خلایا اختتامی آلات متاثر ہونگے اور اگر امتیاز ذہنی کی قوت بہترین حالت میں ہو تو بیس مختلف معروضات سماعت یعنی امتدادات صوت کی صورت میں ذہن کے سامنے آئینگے۔

کارٹی کے اسطوانے اسی طرح فرشی جھلی کے ریشوں کے مزاحم خیال کئے جاتے ہیں، جس طرح سے گھن، اہرن اور رکابیں طبلہ کی ہیں۔ اور اس کے ارتعاشات کو داخل گوش میں بھی پہونچاتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ کان میں کسی ایسی شئے کا ہونا ضروری بھی تھا جو عضویاتی ارتعاشات کو معارد کردے کیونکہ اس میں اس قسم کے مثبت تماثلات یا بعد از جلد جلد آنے والی نواؤں کے ایسے امتزاجات نہیں ہوتے جیسے کہ شبکیہ سے روشنی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ہیلم ہولٹز کا نظریہ تحلیل اصوات قرین صحت اور عالمانہ ہے۔ اس پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ تو قلیہ کی کھرنج اس قدر وسیع نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں جتنی کہ ہیں سب آ جائیں۔ امتدادات شعری خلایا (۲۰۰۰) سے تعداد میں زیادہ ہوتے ہیں، مگر پھر بھی شعری خلایا کی

تعداد اتنی ہے کہ ان سے کم وبیش کل مدارج امتداد کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

سمعی حسوں کا نام نہاد امتزاج

ایسی امواج جن سے انفراداً امتداد کا احساس نہیں ہوتا جب متواتر ہوتی ہیں تو ان سے امتداد کا احساس ہو جاتا ہے۔ اس واقعہ کی عام توجیہ تو یہ کی جاتی ہے کہ جب امواج متواتر ہوتی ہیں تو ان کی حسیں مل کر ایک مرکب حس کا باعث ہو جاتی ہیں لیکن اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو انقباض عضلی کی تمثیل پر کی جاتی ہے۔ اگر مینڈک کے عصب سرینی میں تھوڑے تھوڑے وقفہ سے برقی رو دوڑائیں تو جس عضلہ سے اس عصب کا تعلق ہوگا اس میں ہر بار ایک قسم کا انقباض بیّن طور پر معلوم ہوگا لیکن اگر ایک سکینڈ میں تیس بار برقی رو دوڑائی جائے تو ہر بار نیا انقباض نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی انقباض مسلسل قائم رہتا ہے۔ اس مسلسل انقباض کی حالت کو تناؤ کہتے ہیں۔ اس اختبار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضلی ریشوں میں عضویاتی اجتماع یا تداخل اعمال ہو جاتا ہے۔ بجلی کے دھکے کے بعد عضلہ کو اپنی اصلی حالت پر آنے میں ۱/۱۰ سکینڈ صرف ہوتا ہے لیکن قبل اس کے کہ یہ اپنی اصلی حالت پر آئے دوسری برقی رو پہونچ جاتی ہے اور پھر تیسری علیٰ ہذا۔ اس لئے بار بار ہونے کے بجائے انقباض مسلسل ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی عصب سماعت میں ہوتا ہے۔ ہوا کا ایک دھکا اس میں تموج پیدا کر دیتا ہے جو اس سے دماغ کے مرکز سماعت کی طرف جاتا ہے۔ اس سے دماغ متاثر ہوتا ہے ایک آواز سنائی دیتی ہے۔ اب اگر اور دھکے تھوڑے تھوڑے وقفوں کے بعد لگتے ہیں تو دماغی مرکز ہر دھکے سے پہلے اپنی اصلی حالت پر آجاتے ہیں اور دوسرا دھکا پھر اس حالت میں خلل انداز ہوتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہوا کے ہر دھکے کے ساتھ آواز کی ایک علٰحدہ حس ہوتی ہے۔ لیکن اگر دھکے اس قدر جلد جلد پہونچتے ہیں کہ پہلوں کے اثر کے ختم ہونے سے پہلے بعد کے دھکے عمل کرنے لگتے ہیں تو مرکز سماعت میں تداخل اعمال ہو جاتا ہے اس کی اور عضویاتی حالت مذکورۂ بالا عضلی انقباض کے مماثل ہو جاتی ہے اس نئی حالت کے مطابق ایک نئی قسم کا احساس امتداد ہوتا ہے جو اپنی نوعیت کے

اعتبار سے بالکل نئی قسم کی حس ہوتی ہے۔ اور یہ حس ایسی نہیں ہوتی کہ بہت سی مجرد حسوں کے مل جانے سے یونہی محسوس ہونے لگتی ہو بلکہ فی الحقیقت ایک حس ہوتی ہے۔ اس صورت میں کوئی مجرد حس ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ جن عضویاتی شرائط پر یہ مبنی ہوتی ہے ان کی جگہ اور شرائط لے لیتی ہیں۔ جس قدر امتزاج ہوتا بھی ہے وہ دماغی خلایا میں حد باب کے پہونچنے سے پہلے ہی واقع ہو چکتا ہے۔ جس طرح کہ جب سرخ اور سبز روشنیاں ایک خاص تناسب کے ساتھ شبکیہ پر پڑتی ہیں اور ان سے ایسا مرکزی عمل پیدا ہوتا ہے جس پر زرد رنگ کی حس مبنی ہوتی ہے۔ ان حالات میں سرخ اور سبز رنگ کی حس کسی طرح سے پیدا ہو ہی نہیں سکتی۔ اسی طرح اگر عضلہ کو احساس ہو سکتا ہے تو اس ذرا دیر کے انقباض پر ایک طرح کا احساس ہوتا لیکن جس صورت میں یہ مسلسل منقبض رہتا تو بلاشبہ اس کو دوسری قسم کا احساس ہوتا کیونکہ یہ انقباض مسلسل کا احساس بہت سے سمعی انقباضات کے احساسات کے مطابق تو نہیں ہے

ہم آہنگی اور بے آہنگی

جب چند سرتیاں ایک ساتھ نکلتی ہیں تو ہم کو لذت والم کے وہ خاص احساسات ہوتے ہیں جن کو بالترتیب ہم آہنگی و بے آہنگی کہتے ہیں۔ سر اپنے سرگم کے ساتھ بہت بھلا معلوم ہوتا ہے۔ جب سرگم کے ساتھ سوئم و پنجم بجائے جاتے ہیں مثلاً ج۔ د۔ ر۔ ج تو نغمہ کامل ہو جاتا ہے یعنی ہم کو ہم آہنگی کا زیادہ سے زیادہ احساس ہوتا ہے۔ اس صورت میں شرح ارتعاش کی نسبت ۴ : ۵ : ۶ : ۸ کی ہوتی ہے۔ لیکن ر ج۔ س کا وقفہ بے آہنگ ہے، اگرچہ اس کا تناسب نہایت سادہ ہے۔ ہیلم ہولٹز بے آہنگی کی توجیہ میں یہ کہتا ہے کہ زائد سرتیاں اپنے ساتھ ضروب پیدا کرتی ہیں۔ اس سے آواز میں ایک خفیف سی کرختگی پیدا ہو جاتی ہے جو طبیعت کو ناگوار ہوتی ہے۔ جہاں زائد سرتیاں ضروب پیدا نہیں کرتیں یا اگر پیدا کرتی ہیں تو وہ اس قدر سریع ہوتے ہیں کہ ان کا اثر محسوس نہیں ہوتا اس صورت میں ہیلم ہولٹز کے نزدیک آواز بے آہنگ نہیں ہوتی، اس لئے وہ ایجابی نہیں بلکہ سلبی۔ شئے ہوتی ہے دنٹ ہم

آہنگی کی توجیہ میں یہ کہتا ہے کہ ہم آہنگ سروں میں ان کے مطابق ایسی قوی زائد سریناں ہوتی ہیں جو ان کو ہم آہنگ کر دیتی ہیں۔ ان توجیہات میں کسی ایک کو بھی قطعی طور پر تشفی بخش نہیں کہہ سکتے۔ اور مضمون اس قدر پیچیدہ ہے کہ اس پر یہاں مزید بحث نہیں کی جا سکتی۔

کان کی امتیازی حسیت

قانون ویبر شدت اصوات پر خاصہ صحیح اترتا ہے۔ اگر لوہے یا آبنوس کی پلیٹ پر ہاتی دانت یا کسی دھات کی گیند پھینکی جائے تو اس سے ایسی آواز پیدا ہوتی جو پلیٹ اور گیند کے وزن اور بلندی کے اعتبار سے بلند ہوتی ہے۔ اوروں کی طرح سے مرکل نے بھی اس طرح سے اختبارات کئے ہیں۔ اس کی تحقیق ہے کہ آواز کی بلندی میں خفیف سے اضافہ کے لئے اصل مہیج پر اس کا ۱/۳ زیادہ کرنا پڑتا ہے اس نے شدتوں کی ایک فرضی میزان مقرر کی تھی اس پر ۲۰ درجہ شدت سے لے کر ۵۰۰۰ درجہ شدت تک مندرجۂ بالا نتیجہ حاصل ہوا۔ اس سے کم شدت پر ظاہر ہے اضافہ کی کسر بڑی ہوگی اور زیادہ شدت کے متعلق تجربہ نہیں کیا گیا۔

اختلافات امتداد کی امتیازی قوت سنبک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے۔ ایک ہزار ارتعاشات فی ثانیہ کے قریب ۱/۳ ارتعاش فی ثانیہ کی کمی وبیشی آواز کو اس قدر تیز یا مدھم کر سکتی ہے کہ مشاق آدمی فرق محسوس کر سکتا ہے سبتک کے اور حصوں میں آواز کے تیز اور مدھم کرنے کے لئے نسبتۂ بہت زیادہ تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ خود میزان لوئی سے قانون ویبر کی مثال دیگئی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سر ایک دوسرے سے مساوی فرق رکھتے ہیں لیکن ان کی تعداد ارتعاشات ایک ایسا سلسلہ قائم کرتی ہو کہ ان میں سے ہر ایک آخری سُر کا کوئی نہ کوئی حاصل ضرب ہوتا ہے۔ لیکن اس کو شدتوں اور خفیف ترین قابل ادراک فروق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے سلسلۂ حس اور سلسلۂ مہیج خارجی کے مابین جو خاص قسم کی متوازیت پائی جاتی ہے وہ عام قانون ویبر کی مثال نہیں، بلکہ بطور خود ایک واقعہ ہے۔

باب ۵

لامسہ محسوسات حرارت و برودت عضلاتی حس الم

اعصاب کے جلدی سرے

اکثر اعصاب درآور بالوں کی جڑوں سے مل کر ختم ہوتے ہیں۔ چونکہ سطح جلد کے بیشتر حصہ پر رواں پھیلا ہوا ہے، اس لئے جب اس پر کوئی حرکت ہوتی ہے تو یہ اس کو مزید قوت کے ساتھ عصبی ریشوں کے سروں تک پہونچا دیتا ہے۔ محور اسطوانہ کی باریک باریک شاخیں بھی بشرہ یعنی جلد خارجی کے خلایا میں گھسی ہوئی ہوتی ہیں جو بشرہ میں بغیر آلات اختتامی کے ختم ہوتی ہیں۔ جلد کے اندر یا اس کے نیچے بالکل متصل ہی اعصاب کے بعض خاص قسم کے اختتامی آلات ہوتے ہیں یہ مندرجۂ ذیل ہیں۔ (۱) لمسی خلایا (۲) جسیمات بین (۳) جسیمات لمس (۴) اختتامی عنقود یہ اجسام دراصل ایسے دانچوں پر مشتمل ہیں، جو اتصالی ریشوں کے بنے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ غالباً ارتسامات کو اسی طرح بڑا کر کے محسوس کراتے ہیں، جس طرح جوتے کے اندر ریت کا ذرہ پاؤں کو یا دستانہ میں دسترخوان کا ریزہ انگلی کو بڑا معلوم ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۲۴ ـ اختتامی عنقود انسانی آنکھ کے ایک مقام ہے۔

لمس یا دباؤ کی حس

جلد کے ذریعہ سے ہم کو کئی قسم کی حسیں ہوتی ہیں۔ (۱) لمس اصلی (۲) حرارت و برودت اور الم کی حسیں، اور

ہم کم وبیش صحت کے ساتھ سطح جسم پر ان کا مقام معلوم کر سکتے ہیں۔ منہ کے اندر بھی یہ تینوں حاسے موجود ہیں۔ لمس اصلی کے ذریعہ سے ہم کو مندرجہ ذیل احساسات ہوتے ہیں (۱) جلد کے دبنے اور کھنچنے کا احساس (۲) اس پر بوجھ کے پڑنے کا (۳) جسم لامس کی سختی نرمی کھرواہٹ اور چکنے پن کا (۴) جسم لامس کی شکل وصورت کا بشرطیکہ یہ اس قدر بڑا نہ ہو کہ اس کو انسان ٹٹول کر معلوم نہ کر سکے جب کسی شئے کی شکل وصورت معلوم کرنے کے لئے ہم اس پر ہاتھ پھیرتے ہیں تو لمس اصلی کی حسوں کے ساتھ عضلی حسیتیں بھی مل جاتی ہیں۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ایسا بھی شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی شئے کو چھوئیں اور ہم کو حرارت یا برودت کا احساس نہ ہو۔ اس لئے خالص لمس کے احساسات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اگر ان حسوں کے ارتقاء پر نظر ڈالتے ہیں تو غالباً لمس سب سے پہلی ممیز حس معلوم ہوتی ہے۔ اور ہماری ذہنی زندگی میں اسکی قدیم منزلت بہت کچھ اب تک باقی ہے۔

جو چیزیں ہم سے بلا واسطہ مس کرتی ہیں، وہ ہمارے لئے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ آنکھوں اور کانوں کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ ہم کو قریب آنے والے اجسام کے مس کے ہونے یا اس مس سے بچنے کے لئے تیار کر دیں۔ اس لئے ان اعضا کو لمس انتظاری کے بھی اعضا کہا گیا ہے۔

لامسہ کی ذکاوت جلد کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے پیشانی کنپٹی اور بازو کی پشت پر یہ حسیت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان مقامات میں ۹ مربع ملی میٹر پر دو ملی گرام وزن محسوس ہو سکتا ہے۔

لامسہ کے ہیجان کے لئے یہ ضروری ہے کہ گرد وپیش کے جلدی رقبوں پر دباؤ مختلف ہو۔ جب ہاتھ کو کسی ایسی سیال شے میں ڈال دیتے ہیں (جیسے کہ پارہ) جو اس کی تمام ناہمواریوں میں بیٹھ جاتی ہے اور اردگرد کے ڈوبے ہوئے رقبہ کو یکساں وزن کے ساتھ دباتی ہے، تو دباؤ کی حس صرف اس حلقہ میں ہوتی ہے جہاں کہ ڈوبی اور غیر ڈوبی ہوئی جلد ملتی ہے۔

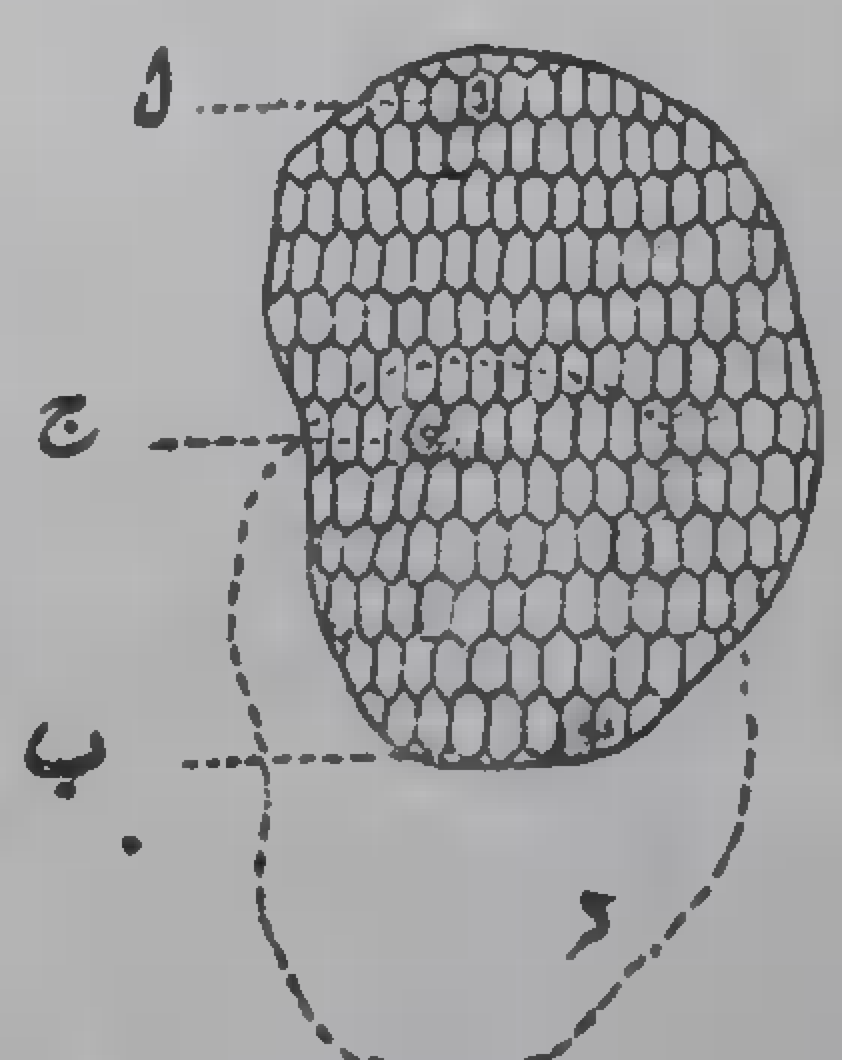
جلد کی مقام معلوم کرنے کی قوت

اگر آنکھیں بند ہوں، اور کوئی شخص ہماری جلد کو کہیں سے چھو دے، تو ہم تقریباً صحیح طور پر مقام تہییج کو بتا سکتے ہیں، احساسات لمس، اگرچہ عام نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہوتے ہیں، لیکن ان میں شدت کے علاوہ بھی ایک طرح کا فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم ان میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ ان میں بھی کوئی ایسی تحت حسی کیفیت ضرور موجود ہوتی ہے، جو شعور میں ممیز طور پر تو نمایاں نہیں ہوتی جیسے کہ بالائی جزو ہوتے ہیں جن سے کیفیت نوا کا تعین ہوتا ہے۔ مقام تہییج کا، جس قوت کے ذریعہ سے ہم کو علم ہوتا ہے، وہ جلد کے مختلف رقبوں میں بہت ہی مختلف ہوتی ہے۔ اس قوت کا اندازہ اس کم از کم فاصلہ سے کیا جاتا ہے، جو دو لاسی اشیا کے مابین، ان کے دو محسوس ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ مندرجۂ فہرست میں کچھ ایسے فرق دکھائے گئے ہیں جن کا مشاہدہ ہوا ہے۔

زبان کی نوک	۱٫۱ ملی میٹر (۰٫۰۴″)
انگلی کے آخری پورے کی سیدھی طرف	۲٫۲ (۰٫۰۸″)
ہونٹوں کا سرخ حصّہ	۴٫۴ (۰٫۱۶″)
ناک کا سرا	۶٫۶ (۰٫۲۴″)
انگلی کے درمیانی پورے کی پشت	۱۱٫۰ (۰٫۴۴)
ایڑی	۲۲٫۰ (۰٫۸۸″)
ہاتھ کی پشت	۳۰٫۸ (۱٫۲۳)
بازو	۳۹٫۶ (۱٫۵۸)
عظم القص	۴۴٫۰ (۱٫۷۵)
گردن	۵۲٫۸ (۲٫۱۱)
کمر کے وسط میں	۶۶٫۰ (۲٫۶۴)

مقام تہییج معلوم کرنے کی قوت خود عضو کی نسبت، اس کے طویل محور کے اندر زیادہ ہوتی ہے۔ اور شدید دباؤ کی نسبت خفیف سی ممیز مس کی حالت میں

اس کا بہتر طریق پر ادراک ہوتا ہے۔ نیز یہ قوت مشق سے بہت جلد ترقی کر جاتی ہے۔ جسم کے زیادہ متحرک رہنے والے اعضاء کی جلد میں زیادہ ہوتی ہے۔ جو اعضاء جس قدر زیادہ متحرک رہتے ہیں، اسی قدر ان کی جلد اس بارے میں زیادہ حسّاس ہوتی ہے۔



شکل نمبر ۲۵

یہ خیال ہو سکتا ہے مقام متہیجہ معلوم کرنے کی یہ قوت براہ راست اعصاب کی تقسیم پر مبنی ہو یعنی ہر لمسی عصب کا ایک طرف تو دماغ کے خاص مرکز سے تعلق ہو (جس کا ہیجان ایسی حس پیدا کر دیتا ہو جس میں کہ خاص قسم کی مقامی علامت موجود ہو) اور دوسرے سرے پر جلد کے کسی حصہ میں تقسیم ہو۔ اب یہ حصہ جس قدر وسیع ہوگا۔ اس قدر ایسے دو نقطے ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں گے جن کے ایک ساتھ مس کرنے سے صرف ایک ہی حس ہوگی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حوالی کے لمسی رقبوں (جن میں سے ہر ایک عصبی ریشے کی تشریحی تقسیم سے تعین ہوتا ہے) علیحدہ علیحدہ اور غیر متغیر حدود ہوں گی۔ لیکن اختبار سے لمسی رقبوں میں، اس قسم کی حدود ثابت نہیں ہوتے۔ فرض کرو کہ شکل نمبر ۲۵ میں چھوٹے رقبے رقبہ حوالی کی عصبی تقسیم کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق اگر رقبہ د میں دو نقطوں کو مس کیا جائے تو ہم کو ایک حس ہونی چاہیے لیکن اگر پرکار کی سوئیوں کے مابین وہی فاصلہ ہو اور یہ اس طرح سے مس کرے کہ ایک سوئی تو د سے مس کرے اور دوسری سوئی اس کے ملحقہ رقبہ سے مس کرے تو ایسی صورت میں دو عصبی ریشے متہیج ہوں گے، جس سے ہم کو دو حسیں ہونی چاہئیں لیکن فی الواقع ہم کو دو حسیں نہیں ہوتیں۔ ایک جلدی حلقہ میں دو ممیز حسوں کے ہونے کے لئے

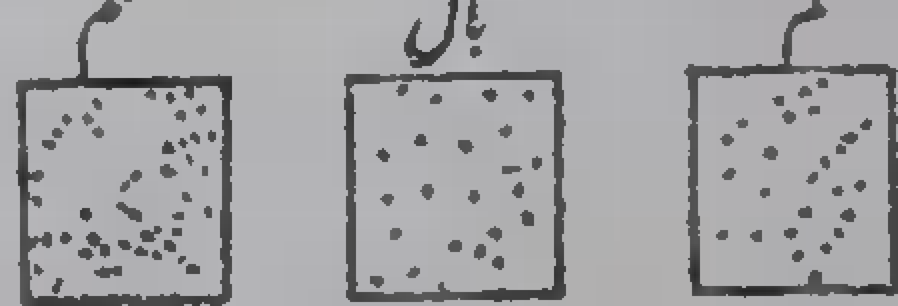
دونوں سوئیوں کے مابین کم از کم فاصلہ ایک ہی ہوگا' اس حلقہ کے اندر ان کو کتنا ہی ردوبدل کرکے کیوں نہ رکھیں اس فاصلہ میں کسی طرح سے کمی نہیں ہوتی۔

ممکن ہے کہ عصبی رقبے لمسی رقبوں کی نسبت بہت ہی چھوٹے ہوں' اور دو ممیز حسوں کے پیدا ہونے کے لئے ایک متہیجہ عصبی رقبہ اور دوسرے متہیجہ عصبی رقبہ کے مابین چند عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہو۔ فرض کرو کہ ایک متہیجہ عصبی رقبہ اور دوسرے متہیجہ عصبی رقبہ کے مابین بارہ غیر متہیجہ عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہے تو شکل نمبر ۲۵ میں ل ب ایک لمسی رقبہ کی حدود ہوں گی۔ اب اس حلقہ میں سوئیوں کو کتنا ہی گما دُپھرا دُ جب تک گیارہ یا اس سے کم غیر متہیجہ رقبہ درمیان میں رہیں گے' اس وقت تک ایک ہی لمسی حس ہوگی۔ اسی طرح سے ہم اس واقعہ کی توجیہ کر سکتے ہیں کہ لمسی رقبے جلد میں مقررہ حدود نہیں رکھتے' اگرچہ کسی حصہ میں عصبی تقسیم مسلسل ہی کیوں نہ ہو۔ اسی سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب چاقو کی پشت کو جلد پر رکھتے ہیں' تو ایک خط کی مسلسل حس کیوں ہوتی ہے' حالانکہ یہ بہت سے عصبی رقبوں سے مس کرتی ہے اگر ہم ان رقبوں میں سے ہر رقبہ کے تہیجات کا علٰحدہ امتیاز کر سکتے تو ہم کو ایسی حس ہوتی کہ گویا نقطوں کا ایک سلسلہ ہماری جلد کو مس کر رہا ہے۔ لیکن چونکہ درمیان میں غیر متہیجہ عصبی رقبے نہیں ہوتے اس لیے حسیں ملکر ایک ہو جاتی ہیں۔

حرارت و برودت کی حس اور اس کے اختتامی آلات

ان حسوں کی مدد سے ہم کو خارجی اشیاء کی حرارت و برودت کا امتیاز ہوتا ہے۔ یہ حس جسم کی تمام جلد منہ کی مخاطی جھلی حلق بلعوم حنجرہ اور ناک کے نتھنوں کے اندر ہوتی ہے اگر عصب کو براہ راست گرمی یا ٹھنڈک پہونچائی جائے تو ممکن ہے اس سے یہ متہیج ہو جائے اور تکلیف کا احساس ہو لیکن حقیقی حرارت یا برودت کی حس نہیں ہوتی۔ اس لئے ہم حرارت یا برودت کے اختتامی آلات بھی فرض کرسکتے ہیں۔ ان کی بابت ازروئے تشریح بخوبی تحقیق

نہیں ہوئی ہے۔ لیکن ازروئے عضویات، حرارت و برودت کے محسوس کرنے کے لئے خاص نقاط و مقامات کی تحقیق اس زمانہ کا ایک دلچسپ انکشاف ہے۔ اگر ہتیلی یا رخسار پر پنسل سے ایک خط کھینچا جائے تو بعض نقطوں پر اچانک ٹھنڈک سی محسوس ہوگی۔ یہ ٹھنڈک کے نقطے ہوتے ہیں حرارت کے نقطوں کا پتہ چلانا اس قدر سہل نہیں ہے۔ گولڈشیڈر بلکس اور ڈانیلڈسن نے جلد کی نہایت ہی دقیق تفتیش کی ہے ان کی تحقیق ہے کہ حرارت اور برودت محسوس کرنے کے نقطے جلد میں بہت کثرت سے اور ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ان نقطوں کے مابین اگر کسی گرم یا ٹھنڈی چیز سے جلد کو چھوا جائے تو حرارت و برودت کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ میکانی یا برقی مہیج سے بھی ان نقاط میں حرارت و برودت کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۲۶ - سم ٹھنڈے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے حم حرارت کے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے - درمیانی بالوں کی شکل جلد ایک حصے پر بالوں کو ظاہر کرتی ہے۔

احساس حرارت و برودت حالت جلد کی مناسبت سے ہوتا ہے

ایک آرام دہ کمرہ میں ہم کو اپنے جسم کے کسی حصہ سے بھی حرارت یا برودت کا احساس نہیں ہوتا، حالانکہ اس کے مختلف حصّے حرارت و برودت کے اعتبار سے مختلف حالتوں میں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ انگلیاں اور ناک دھڑ کی نسبت ٹھنڈی ہوتی ہیں، کیوں کہ یہ کپڑوں میں ڈھکا ہوا ہوتا ہے۔ اور خود دھڑ داخل فم کی نسبت ٹھنڈا ہوتا ہے۔ کسی حصہ جسم کی جو حالت (ازروئے مقیاس الحرارت) حرارت اور برودت کے اعتبار سے اس وقت ہوتی ہے جب اس کو گرمی و سردی کا احساس نہیں ہوتا اس وقت اس حصہ کی حس حرارت و برودت صفر ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں، صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک عضو کے مختلف حصوں کی حالت باعتبار حرارت و برودت مختلف ہوتی ہے، بلکہ ایک ہی حصہ کی حالت لحظہ بہ لحظہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ جب کسی جلدی رقبہ کی حرارت حد صفر سے تجاوز کرتی ہے تو ہم کو

گرمی کا احساس ہوتا ہے، اور اسی طرح اس کے عکس کو قیاس کر دجس قدر حد صفر سے بعد زیادہ ہوتا ہے، اور جس قدر سرعت کے ساتھ یہ تغیر واقع ہوتا ہے، اسی قدر حس بین و نمایاں ہوتی ہے۔ دھات میں حرارت بہت سرعت سے گذر جاتی ہے خواہ تو وہ دھات سے جلد کی طرف ہو یا جلد سے دھات کی طرف۔ اس لئے اگر ہم کسی دھات کی شئے کو چھوئیں تو ہمیں حرارت و برودت کی نسبتۃً نمایاں حس ہوگی، برخلاف کسی لکڑی کی شئے کے چھونے کے گو اس کی حالت حرارت و برودت کے اعتبار سے اس دھات کی شئے ہی کی سی کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں سے حرارت اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں گذرتی۔

کسی عضو کی حرارت و برودت میں دوران خون کی بناء پر بھی تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں اگر جلد میں زیادہ خون دور کرتا ہے تو عضو گرم ہو جاتا ہے، اگر کم خون دور کرتا ہے تو عضو ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ان گیسوں اور رطوبتوں یا بس چیزوں میں حرارت و برودت کے تغیرات پیدا ہو جانے سے بھی جو عضو ان سے مماس رہتا ہے، اس کی حرارت میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ تغیر حرارت کا سبب داخلی ہے یا خارجی۔ ایک شخص ہوا میں چہل قدمی کرنے کے بعد جب کمرے میں آتا ہے تو اس کو اس میں گرمی معلوم ہوتی ہے حالانکہ یہ فی الحقیقت گرم نہیں ہوتا۔ ورزش اس کے دوران خون کو تیز کر دیتی ہے جس سے اس کی جلد گرم ہو جاتی ہے، لیکن باہر کی کھلی ہوا فاضل حرارت کو بہت جلد سلب کر لیتی ہے۔ مگر جب وہ کمرے میں داخل ہوتا ہے تو یہاں کی بند ہوا حرارت کو نسبتۃً بہت کم سلب کرتی ہے جس سے جلد گرم ہو جاتی ہے، اور خیال یہ ہوتا ہے کہ کمرے میں بہت گرمی ہے۔ اسی لئے وہ اکثر کھڑکیاں کھولتا ہے اور جھروکوں میں بیٹھتا جس میں اس کے بیمار پڑ جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے حالانکہ اگر وہ صرف دس پانچ منٹ ساکت و صامت ہو کر بیٹھ جائے، جس سے دوران خون معمول کے مطابق ہو جائے گا، تو اس سے یہی غرض بغیر کسی خطرے میں پڑے حاصل ہو جائے۔

حرارت و برودت کی حس ۳۰° س (۸۶ ف) کے چند درجوں کے

قرب وجوار میں زیادہ تیز ہو جاتی ہے۔ ان درجوں میں ۰ ۱ .کی کمی بیشی کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے۔ حرارت معلوم کرنے کے لئے جلد بہت ہی ناقابل وثوق ذریعہ ہے، کیونکہ اس کی حد صفر میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں لمسی حسوں کی طرح ہم حرارت و برودت کی حسوں کا مقام بھی معلوم کر سکتے ہیں، لیکن اس قدر صحت کے ساتھ نہیں۔

حس عضلی عضلہ اور وتر کی حس میں پوری طرح سے تمیز نہیں ہوتی عضلاتی اوتار میں سب سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے عضلاتی نقرس میں کل عضلہ دردناک و متالم ہو جاتا ہے۔ اور سخت قسم کے انقباض سے جیسا برقی اثر یا تشنج سے ہو جاتا ہے کل عضلہ متاثر ہوتا ہے میچیس کے نزدیک یہ بات اختیار اًاور تشریحاً پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہو کہ مینڈک کے عضلہ میں حرکی ریشوں کے علاوہ خاص قسم کے عصبی ریشے ہوتے ہیں، جن سے اس کو عضلی حس ہوتی ہے۔ اول الذکر اختتامی بلیٹوں میں ختم ہوتے ہیں، اور آخر الذکر اپنے ختم پر ایک طرح کے جال کی سی صورت پیدا کرتے ہیں۔

عضلی حس کو بہت اہمیت دی گئی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ یہ ہم کو وزن اور دباؤ کے ادراک ہی میں مدد نہیں دیتی، بلکہ مکانی علائق اور اشیاء کے عام فہم میں بھی بہت کام کرتی ہے۔ تفتیش مکانی میں ہماری آنکھیں اور ہاتھ مکان پر سے گذرتے ہیں۔ اور عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو اگر ہاتھوں یا آنکھوں کے اس درمیانی فاصلہ طے کرنے والی حرکت کا علم نہ ہو تو ہم دو نقطوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھ سکتے۔ مجھے بھی اس امر سے انکار نہیں ہے کہ تجربات حرکت اور اکات مکانی کے قائم کرنے میں بہت حصہ لیتے ہیں۔ لیکن ہنوز اس سوال کا تصفیہ نہیں ہوا کہ ان تجربات میں ہمارے عضلات کیونکر مدد دیتے ہیں آیا خود اپنی حسوں سے یا ہماری جلد غبکیہ اور مفاصلی سطحات پر حرکت کی حس پیدا کر کے۔ میری رائے میں دوسرا نظریہ زیادہ قرین صحت ہے، اور غالباً چھٹا باب پڑھ کر متعلم کی بھی یہی رائے ہو جائے گی۔

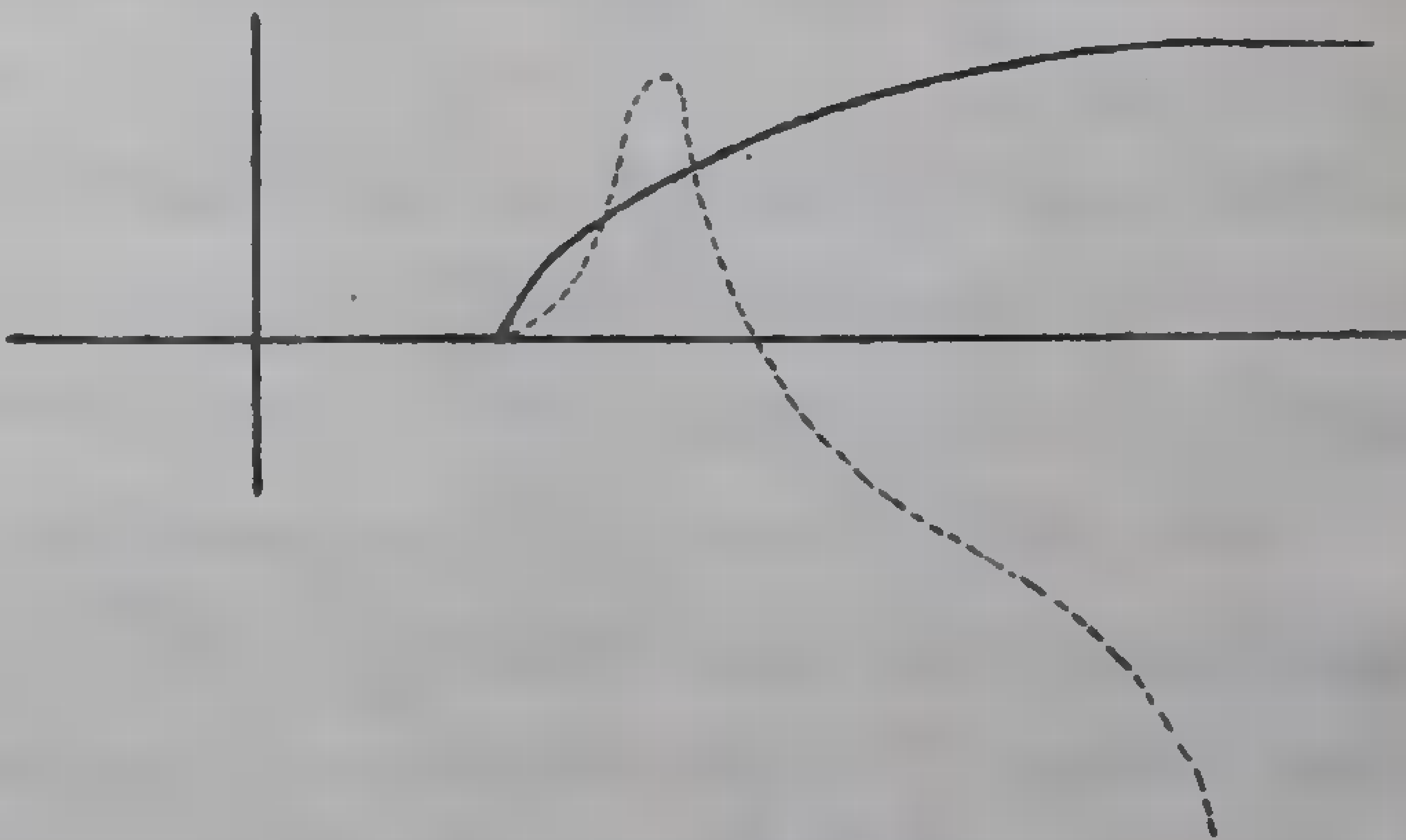
حسیت وزن جب ہم کسی شئے کے وزن کا صحیح طور پر اندازہ کرنا چاہتے ہیں

تو اگر ممکن ہوتا ہے تو ہم اس شئے کو اٹھاتے ہیں اور اس طرح عضلی حسوں کے ساتھ مفاصلی اور لمسی حسیں جمع کر لیتے ہیں۔ اس طرح سے نسبتہً بہت بہتر اندازہ ہو سکتا ہے۔

ویبر صاحب کی تحقیق ہے کہ گو ہاتھ بہ اضافۂ وزن کے محسوس کرانے کے لئے موجودہ وزن پر اس کے ⅓ کے اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن وہی ہاتھ اگر فاعلانہ طور پر وزن کا اندازہ کرے تو اصل پر $\frac{1}{40}$ کے اضافہ تک کو محسوس کر سکتا ہے۔ مرکیل صاحب نے حال ہی میں نہایت غور و خوض کے ساتھ اختبارات کئے ہیں۔ ایک شہتیر کو دوسرے شہتیر پر اس طرح آڑا رکھا کہ اس کے دونوں سروں کا وزن برابر ہو گیا اور وہ ٹھہر گیا اب اس کے ایک سرے کو ذرا سا کھسکایا جس سرے سے وزن کم ہوا اس کو انگلی سے دبا کر روکا۔ تجربہ ۲۵ گرام سے لیکر ۲۰۰۰ گرام تک کیا گیا ہے۔ ۱۰۰ گرام سے ۲۰۰۰ گرام تک اصل وزن پر $\frac{1}{13}$ کا اضافہ محسوس ہوا لیکن یہ اس وقت جب کہ انگلی کو غیر متحرک رکھا گیا۔ جب انگلی کو حرکت دی گئی تو $\frac{1}{40}$ تک کا اضافہ محسوس ہوا لیکن ۲۰۰ گرام سے کم اور ۲۰۰۰ گرام سے زیادہ میں قوت امتیاز کم ہو گئی۔

الم عضویات الم تا حال ایک معمہ ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ الم کے در آئندہ اعصاب اور ان کے اختتامی آلات اور مرکز علیحدہ ہوتے ہیں اور ان اعصاب کے تموجات سے یہ مرکز متاثر ہوتے ہیں، یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مرکز میں دوسرے حسی مرکزوں سے تموج آتا ہے اور جب ان کا ہیجان ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ان سے مرکز الم کی طرف تموج جاتا ہے اور الم کا باعث ہوتا ہے۔ یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ داخلی ہیجان جب ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ایک ایسا احساس پیدا ہوتا ہے جس سے تمام مرکز متاثر ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ امر یقینی ہے کہ ہر قسم کے حس جو معمولی حالت میں ناگوار نہیں بلکہ خوشگوار ہوتے ہیں اس وقت ناگوار ہو جاتے ہیں جب ان کی شدت ایک مقرر حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جس حساب سے خوشگواری و ناگواری میں شدت حس کے تغیر سے تغیر پیدا ہوتا ہے اس کا شکل نمبر ۲ سے کچھ

اندازہ ہو جائے گا انتصابی خط حس اور تاثر دونوں کے باب کو ظاہر کرتا ہے۔



شکل نمبر ۲۷

اس خط سے نیچے ناگواری کا احساس ہوتا ہے۔ خط منحنی قانون ویبر کا ہے جس کو ہم شکل نمبر ۲ صفحہ ۱۸ میں دکھا آئے ہیں۔ کم از کم حس کی صورت میں تاثر مطلق نہیں ہوتا جیسا کہ خط نقاط سے ظاہر ہوتا ہے ابتداً یہ شدت حس کی نسبت آہستہ بڑھتا ہے لیکن آگے چلکر اس کی رفتار شدت حس کی نسبت زیادہ ہو جاتی ہے اور قبل اس کے کہ حس انتہا کو پہونچے یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ خوشگواری کی انتہا ہو جانے کے بعد خط نقاط فوراً نیچے کو ڈوبنے لگتا اور بہت ہی جلد انتصابی خط کو قطع کر جاتا ہے جس کے نیچے ناگوار یا الم ناک حالتوں کا حلقہ ہے۔ اس بات سے سب واقف ہیں کہ حد سے زیادہ شدت کی حالت میں تمام حس مولم ہوتے ہیں روشنی، آواز بو، حتی کہ شیرنی کا ذائقہ سردی گرمی اور کل جلدی حس صرف ایک حد تک لذت بخش اور سرور آفریں ہوتے ہیں۔

کیفیت حس اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ کر دیتی ہے کیونکہ بعض حسوں میں (مثلاً تلخی، ترشی، نمکیں اور بعض خوشبوئیں) خط نقاط انتصابی خط کے بہت ہی قریب سے مڑ جاتا ہے۔ جلد میں الم کیفیت بہت ہی جلد اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ وہ مہیج کی خاص کیفیت پر بہت جلد غالب آجاتی ہے۔ گرمی، سردی اور

دباؤ اگر بہت شدید ہوں تو ہم کو ان کا امتیاز نہیں ہوتا صرف تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی کہ الم کے نقطے علیحدہ ہوتے ہیں ایک حد تک جدید اختبارات سے تائید ہوتی ہے کیونکہ بلکس اور گولڈشیڈر دونوں کی تحقیق یہ ہے کہ گرمی اور سردی کے مخصوص نقاط کی طرح سے الم کے بھی جلد میں خاص نقطے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ ایسے بھی نقطے ہوتے ہیں جن سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا الم کے اختتامی آلات کا وجود تو ثابت ہی ہو چکا ہے لیکن بعض واقعات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ لمسی اور المی تموجات کے دماغ تک جانے کے لئے اعصاب بھی علیحدہ ہیں۔ حس الم کے باطل ہو جانے کی حالت میں لمس کا تو احساس ہوتا ہے لیکن ایسی شدید چٹکی سوزش یا برقی شعلہ کا جس سے کہ جسم کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ایسا ہی نخاع کی بیماری یا ہپناٹزم کے اثر یا ایک حد تک ایتھر اور کلورفارم کی بیہوشی سے ہو جاتا ہے۔ شف صاحب نے خرگوش کے اندر ایسی ہی کیفیت نخاع کے خاکستری مادہ کو علیحدہ کر کے سفید قفائی عمود کو باقی رکھکر پیدا کر دی تھی۔ لیکن اگر خاکستری مادہ کو باقی رکھا گیا اور قفائی سفید عمود کو جدا کیا گیا تو درد کی حسیت اور بھی زیادہ ہو گئی۔ اور ممکن ہے لمس اصلی کا احساس بالکل جاتا رہا ہو۔ ان اختبارات سے یہ بات خاصی یقین کی حد تک پہونچ جاتی ہے کہ درآئندہ تحریکات نخاع میں پہونچ کر اس کے خاکستری مادہ میں داخل ہوتی ہیں تو یہ شعوری مرکزوں تک مختلف راستوں سے پہنچتی ہیں لمس تحریکات خاکستری مادہ سے سفید ریشوں تک جلد پہونچ جاتی ہیں۔ المی تحریکات خاکستری مادہ میں چکر لگاتی رہتی ہیں۔ یہ بات ہنوز غیر متیقن ہے کہ المی اور لمسی دونوں نخاع کے ایک ہی ریشوں میں آتی ہیں یا ان کے ریشے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ خاکستری جال سے عصبی تحریکات گذر تو جاتی ہیں لیکن آسانی سے نہیں گذرتی بلکہ رکنے پر مائل ہوتی ہیں۔ درآئندہ عصب سے خفیف سی لمسی تحریک بھی جو اس تک پہنچتی ہے ممکن ہے کہ وہ اس میں تھوڑی دور تک ہی پھیل کر اس سفید عمود کے کسی عمدہ موصل ریشے میں داخل ہو جائے اور وہاں سے دماغ کی طرف چلی جائے۔ برخلاف اس کے شدید المی حس بھی

نخاع کے خاکستری حصّے میں چکر لگاتی رہتی ہے، اور نکلتی بھی ہے تو بعض اوقات اس طرح کہ بہت سے ریشوں میں داخل ہو جاتی ہے جو دماغ تک سفید عمود کے ذریعہ سے جاتے ہوں اور بدیں وجہ اس سے مبہم اور غیر متعین حس ہوتی ہو۔ یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے کہ آلام کا مقام صحیح طور پر معلوم نہیں ہوتا اور جس قدر کہ یہ شدید ہوتے ہیں اسی قدر ان میں یہ نقص زیادہ ہوتا ہے جس کی متذکرۂ بالا طریق پر توجیہ ہوتی ہے۔

الم کی بناء پر مدافعت کی کبھی حرکات غیر منتظم ہوتی ہیں جس قدر شدید تکلیف ہوتی ہے اسی قدر شدت سے آدمی چونکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ادنیٰ حیوانات میں الم و تکلیف ہی صرف مہیج ہو سکتی ہے۔ اور ہم میں یہ خصوصیت اس حد تک محفوظ رہی ہے کہ اب کبھی الم اگرچہ بہت زیادہ ممیز رد عمل کا نہیں، مگر سب سے پر جوش رد عمل کا ضرور باعث ہوتا ہے۔

ذائقہ، بو، بھوک، پیاس، متلی، وغیرہ کے بیان کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان میں نفسیاتی دلچسپی کی کوئی بات نہیں ہوتی۔

باب ٦

احساسات حرکت

میں ان سے علیحدہ باب میں اس لئے بحث کرتا ہوں تاکہ ان کی اہمیت قرار واقعی طور پر متعلم کے ذہن نشین ہو جائے۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ان اشیاء کے حس جو ہماری سطح حس پر حرکت کرتی ہیں

(۲) وہ حس جو ہمارے کل جسم کی نقل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں

(۱) حس حرکت سطحات پر۔ علمائے عضویات یہ کہتے ہیں کہ یہ حس ہم کو اسوقت تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ نقطۂ آغاز و نقطۂ اختتام کا علیحدہ علیحدہ وقوف اور جسم متحرک کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک پہنچنے میں ایک بیّن زمانی وقفہ کا ادراک نہ ہو۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس طرح سے ہم کو بہت ہی سست و بطی حرکات کا علم ہوتا ہے میں گھڑی کی سوئی کو پہلے بارہ پر دیکھتا ہوں اور پھر چھ پر، اور یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ بارہ اور چھ کے درمیان جو فاصلہ ہے یہ اس پر سے گذری ہے۔ سورج کو صبح کو مشرق میں دیکھتا ہوں اور شام کو مغرب میں اور اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ میرے سر پر سے گذر کر مغرب میں پہنچا ہے لیکن ہم صرف اسی شئے کے متعلق اس قسم کے استنباط کر سکتے ہیں جس کے متعلق ہم کو پہلے سے کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اور یہ بات اختباری طور پر یقینی ہے کہ ہم کو احساس حرکت بالواسطہ اور سادہ حس کے طور ہی پر

ہو سکتا ہے۔ گھڑی کی سکنڈ کی سوئی کی حرکت کو براہ راست دیکھنے اور اس امر کے محسوس کرنے کہ اس نے اپنی جگہ بدل دی ہے حالانکہ ہماری نظر ڈائل کے کسی اور نقطہ کی طرف جمی ہوئی ہیں جو فرق ہے اس کو عرصہ ہوا کہ ززمیک نے بتایا تھا۔ پہلی صورت میں ہم کو خاص قسم کی حس ہوتی ہے جو دوسری حالت میں نہیں ہوتی۔ اگر متعلم اپنی جلد کا کوئی ایسا حصہ لے جہاں کہ اگر نقاط پر کار کے مابین ایک انچ کا فاصلہ رکھ کر چھوئیں تو ایک ہی ارتسام محسوس ہوا اور پھر اگر اس مقام پر پنسل سے ۱/۱۰ انچ کے لمبے خطوط کھینچیں تو اس کو نقطہ کی حرکت کا وقوف تو اچھی طرح سے ہوگا لیکن جہت حرکت کی حس مبہم ہوگی۔ اس مقام پر حرکت کا ادراک اس علم کی بناء پر نہیں ہوتا جو موضوع کو نقطۂ آغاز حرکت و اختتام حرکت کے متعلق پہلے سے ہوتا ہے اور جن کو وہ جانتا ہے کہ یہ باعتبار مکان ایک دوسرے سے علٰحدہ ہیں۔ یہی حال شبکیہ کا ہے اگر کوئی شخص کسی شخص کے سامنے اپنی انگلیاں اس طرح سے لائے کہ ان کا عکس حوالی شبکیہ پر پڑے تو وہ ان کو گن کر نہیں بتا سکتا۔ یعنے شبکیہ کے جن پانچ حصوں پر ان کا عکس پڑتا ہے ان کو ذہن صاف طور پہ پانچ علٰحدہ علٰحدہ حصے نہیں سمجھتا۔ مگر اس کے باوجود انگلیوں کی خفیف ترین حرکت نہایت واضح طور پر حرکت ہی معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ کچھ اور معلوم نہیں ہوتی۔ پس اس قدر یقینی ہے کہ چونکہ ہمارا حاسہ حرکت حاسہ وضع و مقام کی نسبت زیادہ ذکی ہے اس لئے یہ (یعنی حاسۂ حرکت) اس کا (یعنی حاسۂ وضع و مقام کا) نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

ویرارٹ بعض قطعی فریب ہائے حواس کی طرف توجہ مبذول کراتا ہے جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔ اگر کوئی اور شخص آہستہ سے ہمارے پہنچے یا انگلی پہ خط کھینچے حالانکہ یہ ساکن ہو تو ہم کو کچھ ایسا محسوس ہوگا کہ گویا وہ شخص نقطۂ آغاز سے مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم اپنی انگلی کو کسی مقرر نقطہ پر حرکت دیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ وہ نقطہ بھی حرکت کر رہا ہے اگر متعلم اپنی انگلی کو پیشانی پر رکھے اور اس کے بعد سر کو اس طرح سے حرکت دے کہ پیشانی کی جلد انگلی کے سرے کے نیچے سے گذرے تو اس کو

لازمی طور پر ایسا محسوس ہوگا کہ انگلی مخالف سمت میں حرکت کر رہی ہے اسی طرح سے انگلیوں کو ایک دوسرے سے علٰحدہ کرتے وقت جب کہ بعض انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور بعض ساکن رہتی ہیں تو جو انگلیاں ساکن رہتی ہیں ان کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ باقی انگلیوں سے فاعلانہ طور پر جدا ہو رہی ہیں۔ ویرارٹ کے نزدیک یہ مغالطے ادراک کی ایک قدیم قسم کے آثار ہیں۔ یعنی اس وقت کے جب حرکت محسوس تو ہوتی تھی لیکن بجائے شعور کے ایک جزو سے منسوب کرنے کے یہ کل شعور سے منسوب کی جاتی تھی۔ جب ہمارا ادراک پوری طرح سے ترقی کر جاتا ہے تو ہم محض شئے اور زمین کی اضافی حرکت سے تجاوز کر جاتے ہیں اور اپنے معروض کے کسی جزو سے کامل حرکت اور باقی سے کامل سکون منسوب کر سکتے ہیں۔ مثلاً دیکھتے وقت جب کل ساحت نظر حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم یا ہماری آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔ اور سامنے کی جو چیز ساحت نظر کے ساتھ متحرک نظر آتی ہے اس کو ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ لیکن ابتداءً یہ امتیاز پوری طرح سے نہیں ہوتا۔ حرکت کی حس ہمارے تمام ساحت نظر پر پھیل کر اس کو متاثر کر دیتی ہے۔ شئے اور تکیہ دونوں کی اضافی حرکت سے شئے متحرک معلوم ہوتی ہے اور اپنی حرکت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اب بھی جب کبھی ہمارا تمام ساحت نظر فی الواقع حرکت کرتا ہے تو سر چکرانے لگتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم بھی حرکت کر رہے ہیں۔ اور اب بھی اگر ہم اپنے سر اور آنکھوں کو اچانک جھٹکا دیں یا گردن کو تیزی کے ساتھ ادھر اُدھر پھرائیں تو ہم کو ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ گویا کل ساحت نظر متحرک ہے۔ ڈھیلوں کو پیچھے ہٹانے سے بھی یہی مغالطہ ہوتا ہے۔ ان تمام حالتوں میں ہمیں اصل حقیقت کا علم ہوتا ہے لیکن چونکہ ایسی حالتیں کم ہوتی ہیں اس لئے قدیم حس اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں۔ اسی طرح کا مغالطہ اس وقت ہوتا ہے جب چاند پر سے بادل گذرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں۔ کہ چاند ساکن ہے لیکن ہم اس کو بادلوں سے زیادہ تیزی سے چلتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم اپنی آنکھوں کو

آہستہ سے بھی حرکت دیتے ہیں اس وقت یہی قدیم حس فاتحانہ تعقل کے ماتحت موجود ہوتی ہے اگر ہم تجربہ کا بغور مطالعہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شے کی طرف ہم دیکھتے وہ اس طرح سے متحرک معلوم ہوتی ہے کہ گویا اب ہماری آنکھوں سے آکر مل جائے گی۔

لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ مفید اضافہ جی ایچ اسٹینڈرکا مضمون ہے جو حرکت کا حیوانیاتی نقطۂ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں' اور ہر قسم کے حیوانوں کی مثالیں دیکر ثابت کرتے ہیں کہ حرکت ہی ایسی شئے ہے جس سے حیوانات نہایت آسانی کے ساتھ ایک دوسرے کی توجہ کو منعطف کرتے ہیں۔ مردہ بنجانے کی جبلت دراصل موت کی نقل نہیں ہوتی بلکہ خوف کی وجہ سے حیوان کو ایک طرح سکتہ سا ہو جاتا ہے جو کیڑوں اور دیگر مخلوق کو دشمن کی نظر سے بچالیتا ہے بنی نوع انسان میں اس کے مماثل حالت ہوتی ہے۔ بچے جب آنکھ مچولی کھیلتے ہیں اور چھپے ہوئے بچے کے چور قریب آجاتا ہے۔ تو وہ اس طرح سے ساکت وصامت ہو جاتا ہے کہ سانس تک نہیں لیتا۔ اس کے برعکس جب کوئی شخص ہم سے فاصلہ پر ہوتا ہے اور ہم اس کو اپنی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں تو بلا کسی ارادہ کے ہاتوں کو حرکت دیتے ہیں اوپر نیچے کو دتے ہیں وغیرہ جو جانور شکار پر تاک لگاتے ہیں اور جو شکاری جانوروں سے چھپتے ہیں ان دونوں کے طرز عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ عدم حرکت سے اظہار کم ہو جاتا ہے۔ جنگلوں میں اگر ہم ساکت وصامت رہیں تو گلہریاں اور پرندے فی الواقع ہم کو آکر چھوئیں۔ نقلی پرندوں اور ساکن مینڈکوں پر مکھیاں آکر بیٹھتی ہیں۔ دوسری طرف دیکھو اگر جس شئے پر ہم بیٹھے ہوں وہ اچانک حرکت کرنے لگے تو کس قدر پریشان ہو جائیں۔ اگر اچانک کوئی کیڑا ہماری جلد پر سے گذر جائے تو ہم کس قدر گھبرائیں۔ یا کوئی بلی چپ چاپ ہمارے کمرے میں آکر بالکل ہمارے قریب غرانا شروع کردے تو ہم کتنے چونک پڑیں۔ ان واقعات اور گدگدی کے اضطراری اثرات سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کی حس کتنی پرہیجان ہوتی ہے بلی کا بچہ اگر گیند کو لڑکتے ہوئے

دیکھ لیتا ہے تو پھر اس کا پیچھا کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو ارتسامات اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کا وقوف نہیں ہو سکتا اگر وہ حرکت کرنے لگیں تو ہم ان کو فوراً محسوس کر لیتے ہیں۔ جلد پر جبتک مکھی بیٹھی رہتی ہے تو ہم کو اس کا احساس نہیں ہوتا لیکن جونہی یہ حرکت کرنے لگتی ہے فوراً ہی ہم اس کو محسوس کر لیتے ہیں ممکن ہے کہ سایہ اس قدر خفیف ہو کہ ہم کو اس کا ادراک نہ ہو سکے۔ مثلاً اگر ہم دھوپ میں آنکھ بند کر کے اس کے سامنے انگلی کو رکھیں تو ہم کو انگلی کی موجودگی کا احساس نہیں ہوتا لیکن جونہی ہم اس کو آگے پیچھے حرکت دیتے ہیں ہم کو فوراً اس کی حس ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا بصری ادراک کبیرہ دار حیوانات میں شرائط نظر کا اعادہ کر دیتا ہے۔

ہمارے اندر حوالی شبکیہ کا اصل کام پاسبانوں کا سا ہوتا ہے۔ جب روشنی کی کرنیں ان پر پڑتی ہیں تو ان پر سے شور اٹھتا ہے کہ ادھر کون جا رہا ہے اور فوراً نقطۂ اصفر کو موقع پر طلب کر لیا جاتا ہے یہی کام جلد کے اکثر حصے انگلی کے سروں کے لئے انجام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تہیج کے لئے شئے کے اوپر سطح کا حرکت کرنا اور سطح کے اوپر شئے کا حرکت کرنا مساوی ہے۔ اشیا کی شکل و جسامت خواہ تو آنکھوں کے ذریعہ سے معلوم کی جائے یا جلد کے ذریعہ سے مگر اس وقت ان اعضا کی حرکت مسلسل اور اضطراری ہوتی ہے۔ اس قسم کی ہر حرکت شئے کے خطوط و نقاط کو سطح پر سے گذارتی ہے اور ان کو ذہن پر ثبت کر کے توجہ کے سپرد کر دیتی ہے۔ اور اس فعلیت میں حرکات جو اس قدر زیادہ حصّہ لیتی ہیں اس کی بنا پر اکثر علمائے نفسیات یہ کہنے لگے ہیں کہ عضلات ہی ادراک مکانی کے آلات ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک خارجی امتداد کا سطحی حسیت سے نہیں بلکہ عضلی حس سے علم ہوتا ہے۔ لیکن یہ لوگ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ کسی شدت کے ساتھ عضلی حرکات سطحی حسیتوں کو متہیج کرتی ہیں اور ارتسامات کا وقوف محض کس حدتک ان سطحات کی حرکت پر مبنی ہوتا ہے جن پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔

مفاصلی سطحات آلات لمس ہیں اور جب یہ متورم ہو جاتی ہیں۔ تو ان سے بہت ہی تکلیف ہوتی ہے۔ دباؤ کے علاوہ اگر کوئی حس ان سے

ہوتی ہے تو وہ ایک دوسرے پر خود ان کی حرکت کی ہوتی ہے۔ اعضا کی وضع و حالت کا ادراک اس حرکت سے زیادہ اور کسی شئے پر مبنی نہیں ہوتا۔ جن مریضوں کی ایک ٹانگ کی جلدی اور عضلی حسیں باطل ہو جاتی ہیں وہ اکثر اوقات اپنی اچھی ٹانگ سے بے حس ٹانگ کی وضع کو بتا کر یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ان کی مفاصلی حسیت بدستور ہے۔ برلن میں گولڈشیڈر نے اپنی انگلیوں بازؤں ٹانگوں کو ان کے جوڑوں پر میکانکی آلات کے ذریعہ سے انفعالی طور پر گھمایا۔ یہ آلات حرکت مرتسمہ کی رفتار اور گردش کا زاویہ بھی درج کرتے جاتے تھے گردش کی کم سے کم مقدار جو محسوس ہوئی وہ انگلی کے سوا باقی تمام جوڑوں میں ایک درجہ سے بھی کم تھی۔ اس قسم کے تغیرات کا آنکھ سے ہرگز پتہ نہیں چل سکتا۔ بجلی کے اثر سے جلد کے بحس کرنے کا ادراک پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ نہ حرکت میں لانے والی قوت کے جو مختلف دباؤ جلد پر پڑ رہے تھے ان کا اس پر کچھ اثر ہوا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جلد کے بحس کرنے سے جتنے دباؤ کے احساسات کم ہوئے اتنا ہی ادراک حرکت زیادہ واضح ہوا۔ لیکن جب خود عضلات کو مصنوعی طور پر بے حس کر دیا گیا تو ادراک حرکت دھندلا ہو گیا اور گردش کی مقدار کے بہت ہی زیادہ بڑھانے پر کہیں حرکت کا ادراک ہوتا تھا۔ گولڈشیڈر کے نزدیک ان تمام واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف عضلات کی سطحات ہی ان ارتسامات کا مسکن ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہمیں اعضائے جسمانی کی حرکات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔

(۲) وہ حس جو ہمارے کل جسم کی نقل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں

ان کی دو قسمیں ہیں (۱) گردش اور احساسات نقل و انتقال۔ جس باب میں ہم نے سماعت پر بحث کی ہے اس کے آخر میں کہہ چکے ہیں کہ البتہ کا بظاہر سماعت سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ آج یہ بات قطعی طور پر پایۂ ثبوت کو پہونچ گئی ہے کہ نیم دائری نالیاں دراصل چھٹے حاسہ یعنے حاسۂ گردش کے آلات ہیں۔ جب اندرونی طور پر یہ حاسہ متہیج ہوتا ہے تو جس حس کا یہ باعث ہوتا ہے اس کو گھمیریا

سر کا چکرانا کہتے ہیں اور بہت جلد اس سے متلی کا احساس ہونے لگتا ہے
داخل گوش کی بیماریوں سے سخت گھمیر پیدا ہوتی ہے۔ پرندے اور دودھ
پلانے والے جانوران نالیوں کی خراش سے اس طرح گرتے پڑتے ہیں
کہ اس کی بہترین توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ گرنے کے جھوٹے حسوں میں مبتلا
ہیں۔ جس کی یہ اضطراری عضلی حرکات سے تلافی کرنا چاہتے ہیں اور جوان کو
دوسری طرف گرا دیتی ہیں۔ کبوتر کی جھلی دار نالیوں کو برقی اثر سے متاثر
کرنے سے بھی اس کے سر اور آنکھیں اسی قسم کی حرکتیں کرنے لگتے ہیں، جیسی کہ
اس میں اصل گردش کے ارتسام سے پیدا ہو سکتی ہیں گونگے اور بہرے اشخاص
کا (جن میں سے اکثر کے عصب سماعت اور التیہ بھی اسی بیماری سے ضائع
ہو جاتے ہیں جوان کو سماعت سے معذور کرتی ہے) اکثر گردش سے سر نہیں
چکراتا۔ برگنجی اور مارچ نے یہ ثابت کیا ہے گردش کا آلہ کوئی بھی ہو لیکن
بہر حال یہ سر کے اندر ضرور ہے۔ مارچ کے اختبارات علت دوران سے
جسم کو خارج کر دیتے ہیں۔

نیم دائری نالیاں آلۂ گردش ہونے کے لئے بہت زیادہ موزوں
ہیں۔ اس میں ہم کو صرف اتنا فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ جب لہر
ان میں سے کسی سطح میں مڑتی ہے تو انڈولمف کا اضافی جمود عصب کے
سرے پر دباؤ کو زیادہ کر دیتا ہے، اور اس دباؤ سے ایک متموج گھمیر کے
مرکزی عضو تک جاتا ہے۔ مرکزی عضو غالباً دمیغ ہے اور اس تمام قصہ
کی علت یہ معلوم ہوتی کہ انسان سیدھا رہے۔ اگر کوئی شخص آنکھیں بند
کر کے اپنے جسم کی طرف متوجہ ہو تو اس کو معلوم ہوگا کہ اس کا توازن
ایک لمحہ کے لئے بھی صحیح نہیں رہ سکتا ہر طرف گرنے کا امکان ہوتا ہے۔
لیکن عضلی انقباضات گرنے سے پہلے توازن قائم کر دیتے ہیں۔ اگرچہ
اوتار رباطات مفاصل اور دباؤں کے تلووں کے ارتسامات بھی ان عضلی
انقباضات کا باعث ہوتے ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ سب سے
قوی سبب وہ حس ہوتی ہے جس کا باعث ابتدائی دوران سر ہوتا ہے۔

کیونکہ یہ بات اختبار اً ثابت ہو چکی ہے کہ یہ حس مذکورۂ بالا حسوں سے پہلے پیدا ہو جاتی ہے۔ جب دیمغ کی حالت درست نہیں ہوتی اور اضطراری ردعمل صحیح طور پر ہونے سے قاصر رہتا ہے تو توازن بگڑ جاتا ہے۔ دیمغ کی سوزش سے دوران سر گھمیر اور متلی کی شکایت ہو جاتی ہے۔ مریض برقی رو کے گذارنے سے دوران سر کی مختلف شکلیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس سے گمان ہوتا ہے کہ دمیغی مرکز کا براہ راست مہیج ان احساسات کا ذمہ دار ہے۔ ان جسمانی اضطراری حرکات کے علاوہ حاسۂ گردش مخالف جہت میں ڈھیلوں کو بھی حرکت دینے کا باعث ہوتا ہے بصری گھمیر کے بعض داخلی مظاہر اسی پر مبنی معلوم ہوتے ہیں مستقل گردش کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ اختتامی آلات کو صرف اسں کا رکنا بڑھنا گھٹنا وغیرہ متاثر کرتا ہے۔ یہ حس تھوڑی دیر باقی رہتی ہے۔ بہت تیز چکر کھانے کے بعد تقریباً ایک منٹ کے لئے مخالف سمت میں گھومنے کا احساس ہوتا ہے جو بتدریج فنا ہو جاتا ہے۔

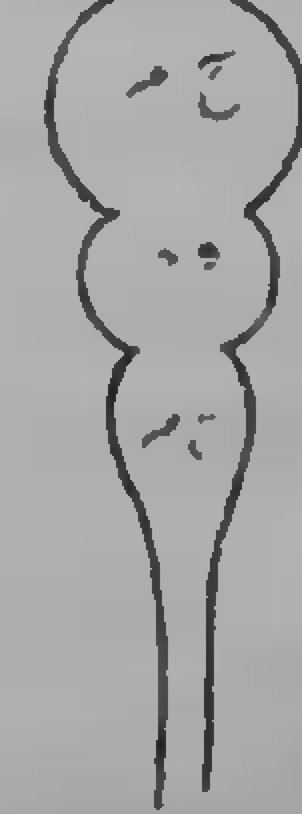
نقل و انتقال کی حس کے سبب کے متعلق زیادہ اختلافات ہیں۔ اس حس کا باعث نیم دائری نالیاں خیال کی جاتی ہیں۔ جب یہ اپنے تموجات کو دماغ کی طرف بھیجتی ہیں تو اس وقت یہ حس ہوتی ہے۔ جدید مختبر مسٹر ڈی لیج کا خیال ہے کہ نقل و انتقال کی حس کا باعث سر میں نہیں ہو سکتا وہ کل جسم کو اس کا باعث قرار دیتے ہیں۔ جسم کے مختلف حصّے (ادعیۂ دموی احشا وغیرہ) ایک دوسرے پر حرکت کرتے ہیں ان کے دباؤ اور رگڑ سے حرکت نقل شروع ہوتی ہے مسٹر ڈی لیج نے التیہ کو جو اس حس سے بے تعلق کر دیا ہے اس کا ہنوز کوئی قطعی ثبوت بہم نہیں پہنچا اس لئے اس بحث کو ہم ان کے نظریئے کے بیان کر دینے ہی پر ختم کرتے ہیں۔

باب

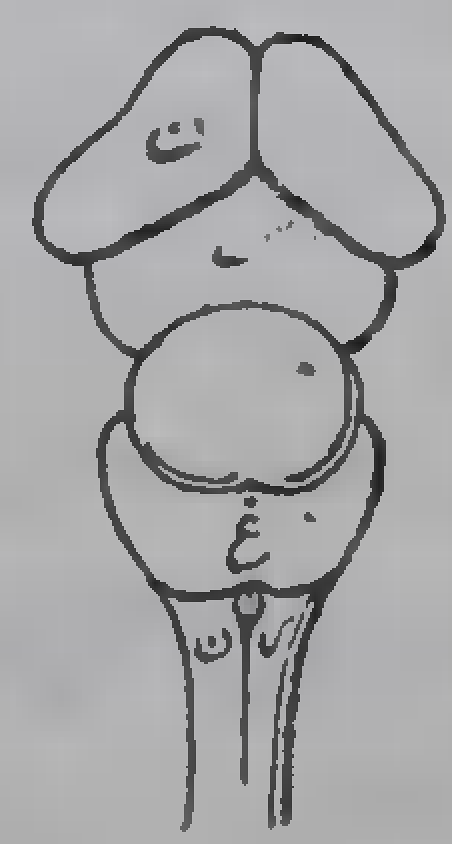
دماغ کی ساخت

جنینیاتی خاکہ تشریح میں دماغ کی بحث شکل حماری کی طرح ہے۔ جب تک کہ اس کا عام تصور نہو جائے اس وقت تک یہ بھول بھلیاں سمجھ میں نہیں آتیں لیکن ذرا سا نشان مل جانے کے بعد اس کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں ہوتا۔ یہ نشان تقابلی تشریح اور خصوصاً جنینیات سے ملتا ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے تمام اعلیٰ حیوانات پر ایک زمانہ ایسا گذرتا ہے جس میں دماغی نخاعی محور محض ایک کھوکھلی نلکی کی طرح سے ہوتا ہے جس میں ایک طرح کی رطوبت ہوتی ہے۔ اس نلکی کا ایک سرا بڑا ہوتا ہے جس میں تین دماغی حلیمے ہوتے ہیں، جن کو آڑی سلوٹیں جدا کرتی ہیں۔ ان حلیموں کی دیواریں اکثر مقامات پر دبیز ہوتی ہیں لیکن بعض مقامات پر محض باریک رگوں کی ایک جھلی رہجاتی ہے۔ بعض مقامات پر ایسے کونے نکلے ہوتے ہیں جن سے مزید تقسیم کا پتہ چلتا ہے۔ درمیانی حلیمہ یا وسط دماغ (جو اشکال میں و د سے ظاہر کیا گیا ہے) پر تغیر کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ اس کی بالائی دیواریں بڑھ کر فصوص بصری یا اجسام رباعیہ بن جاتی ہیں۔ اس کی زیریں دیواریں دماغ کے نام نہاد قدیے بن جاتے ہیں اور اس کا جوف قنطرۂ نخاعی ہو کر رہجاتا ہے شکل نمبر ۲۱ میں جو ان آدمی کے وسط دماغ کی تقطیع

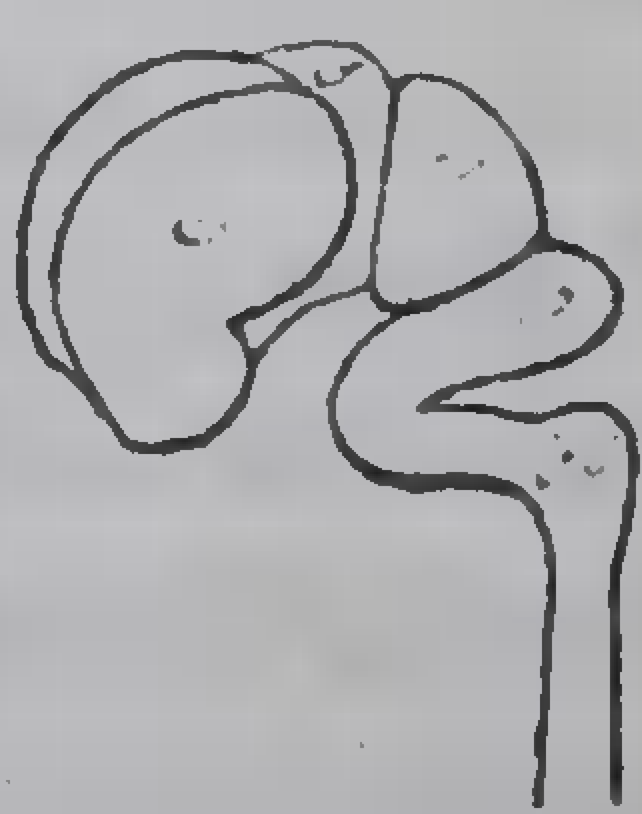
کی گئی ہے
سامنے اور پیچھے کے حلیموں میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ عقبی حلیمہ کی دیواروں



شکل نمبر ۲۸

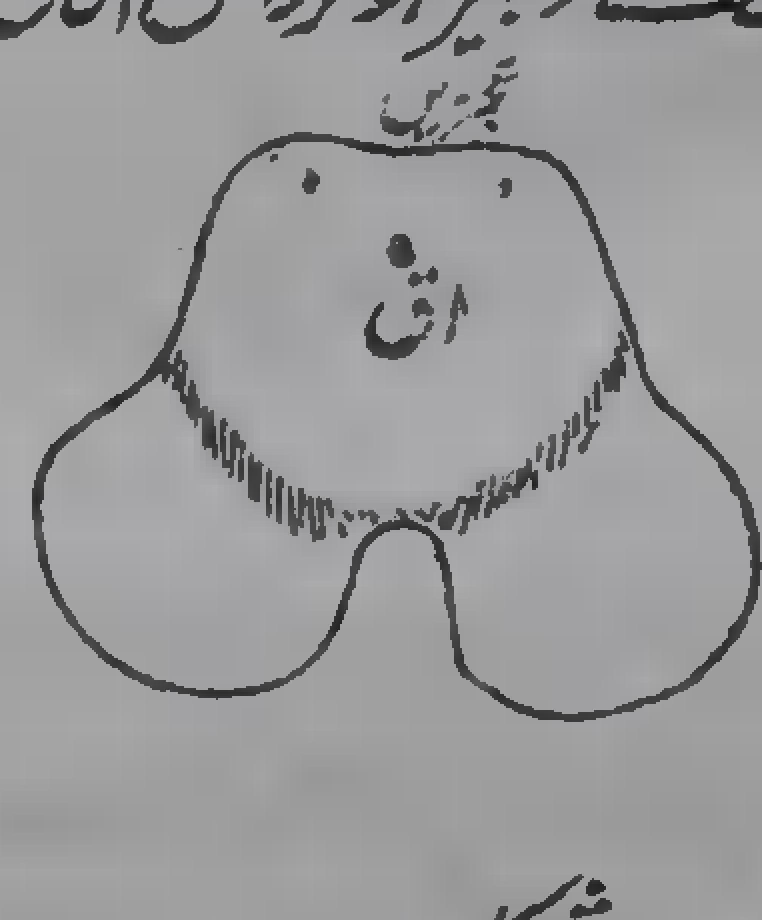


شکل نمبر ۲۹



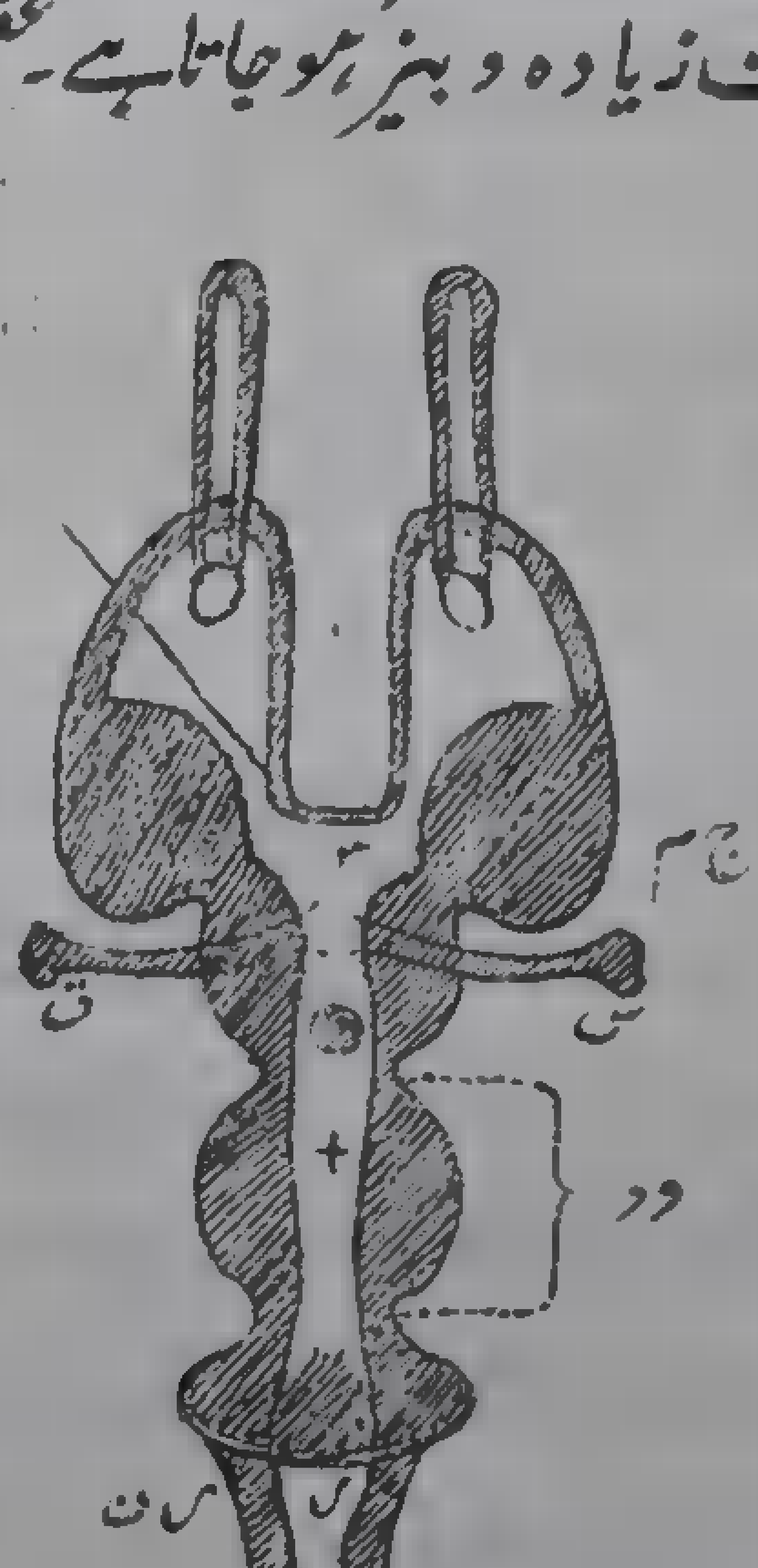
شکل نمبر ۳۰

کا اگلا حصہ د ب غ سے لے کر (جو تمام شکلوں میں ذ غ سے ظاہر کیا گیا ہے) پل فارولی (جو شکل نمبر ۳۲ میں پ ف ہے) بہت زیادہ دبیز ہو جاتا ہے۔ عقبی حلیمہ کے سب سے پہلے حصے دبیز ہو کر راس النخاع (ر ن) بنجاتے ہیں۔ اوپر سے اس کی دیواریں باریک ہوتے ہوتے بالکل محو ہو جاتی ہیں حتیٰ کہ اس مقام سے اگر جوف دماغ میں سلائی داخل کریں تو کسی عصبی ریشے کو ضرر نہ پہنچے گا۔ اس طرح سے جس جوف میں سلائی داخل ہوتی ہے اس کو بطن چہارم کہتے ہیں



شکل نمبر ۳۱

عجز یں اجسام رباعیہ کا جبھی حصہ ہیں اق سے اوپر جو نقطہ وہ ہے قنطرۂ نخاطی کا ایک حصہ ہے جول اور دونو قدیے گر کر ورا بنے ہیں شکل نمبر ۳۲ میں ان پج کی علامت لگائی گئی ہے اور (+) علامت قنطرۂ نخاطی کی ہے۔



شکل نمبر ۳۲

(سہ شکل نمبر ۳۲ و ۳۳ میں) اس میں سے آگے کی طرف بھی سلائی داخل کرسکتے ہیں جو پہلے دمیغ اور عصبی ریشوں کی پتلی سی چادر (حامام دیوسینس) سے قنطرۂ مخاطی تک گذر جائے گی۔ اس میں سے گذر کر سلائی کا سرا اس حصہ میں داخل ہوگا جو کبھی جبہی حلیمہ کا جوف تھا۔ لیکن اس جگہ اوپر کا غلاف باریک ہوتے ہوتے محو ہوگیا ہے اور اب یہ جوف ایک عمیق گڑھے کی صورت رکھتا ہے جو اس کے ادھر اُدھر حلیمہ کی دو دیواریں ہوتی ہیں اس کو بطن سوم کہتے ہیں (جو شکل ۳۲ و ۳۳ میں ۲ ہے) اسی تعلق کی بنا پر قنطرۂ مخاطی کو بطن چہارم کی راہ سوم کہتے ہیں حلیمہ کی دیواریں سریر بصری بنجاتی ہیں (جن کو اشکال میں س ب سے ظاہر کیا گیا ہے)



شکل نمبر ۳۳

جبہی حلیمہ میں ٹھیک سریر کے سامنے دونو طرف ایک طرح کا ابھار ہے ان میں حلیمہ کے جوف کا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور یہی اس طرف کا نصف کرہ بنجاتا ہے انسان میں اس کی دیواریں بہت دبیز ہوجاتی ہیں اور ان کی تہیں سی بنجاتی ہیں اسی اعتبار سے ان کو تلفیفات کہتے ہیں۔ یہ جہاں سے چلتے ہیں وہاں سے آگے کی طرف اتنا نہیں بڑھتے۔ جتنا کہ پیچھے کی طرف بڑھتے ہیں یعنے ان کا نمو سریر کے سامنے کی طرف زیادہ ہوتا ہے اور یہ اس کے اوپر ایک محراب سی بنا دیتے ہیں۔ اس محراب کا بالائی سرا بہت بڑا ہوتا ہے اور آخر میں سریر کے عقبی سرے سے گزر کر یہ نیچے کی جانب آگے کی طرف جھکتے ہوئے ختم ہوجاتے ہیں۔ جب انسان میں ان کا نشو و نما پایۂ تکمیل کو پہونچ جاتا ہے تو یہ دماغ کے

اور تمام حصوں کو ڈھانپ لیتے ہیں۔ ان کے جوف لطون جانبیہ پر مشتمل ہوتے ہیں جو تقطیع ہی سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں بیان و تشریح سے اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتے۔ بطن سوئم کے سامنے رکے سرے سے ان دونوں میں سلائی داخل کرسکتے ہیں اور بطن سوم کی طرح سے ان کی دیوار نیچے کی طرف بعض مقامات پر باریک ہوکر محو ہوگئی ہے جس سے ایک طرح کی درز سی بن گئی ہے اس درز میں سے ان میں عصبی ریشوں کو نقصان پہونچائے بغیر سلائی داخل کرسکتے ہیں۔ نصف کرے چونکہ اپنے نقطۂ آغاز سے آگے پیچھے داہنے پر بڑھتے ہیں اس لئے یہ شگاف دب کر کچھ نامعلوم سا ہوگیا ہے۔

اول تو دونوں نصف کروں میں باہمی تعلق اپنی اپنی سریروں کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جنینی زندگی کے چوتھے اور پانچویں مہینے میں ان میں سریروں سے اوپر آڑے ریشوں کے ایک سخت نظام سے جو خط کو ایک بڑے پل کی طرح سے عبور کرتا ہے تعلق پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ اس کو جسم صلبی کہتے۔ یہ ریشے دونوں نصف کروں کی دیواروں میں سے گذر جاتے ہیں اور داہنی اور بائیں دونوں طرف کی تلفیفات کے مابین براہ راست تعلق قائم کردیتے ہیں جسم صلبی کے نیچے ریشوں کا اور سلسلہ قائم ہو جاتا ہے جس کو ا نرج کہتے ہیں۔ اس کے اور جسم صلب کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ سر کے بالکل سامنے جہاں سے نصف کروں کا نشو و نما شروع ہوتا ہے ایک عنقودی مجموعہ سا ہوتا ہے جس کو جسم مخطط کہتے ہیں۔ اس کی ساخت کچھ پیچیدہ ہوتی ہے اور اس کے دو بڑے حصے ہوتے ہیں، پہلے حصہ کو نواۃ عدسیہ اور دوسرے کو نواۃ دنبیہ کہتے ہیں۔ دماغ کی ساخت کی مزید تفصیلات اشکال اور ان کی شرح کے دیکھنے سے معلوم ہونگی بیان اور زبان سے ان کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ اس لئے میں اس کی تقطیع کے متعلق چند ہدایات دے کر ان عضویاتی تعلقات کو بیان کروں گا جو اس کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں۔

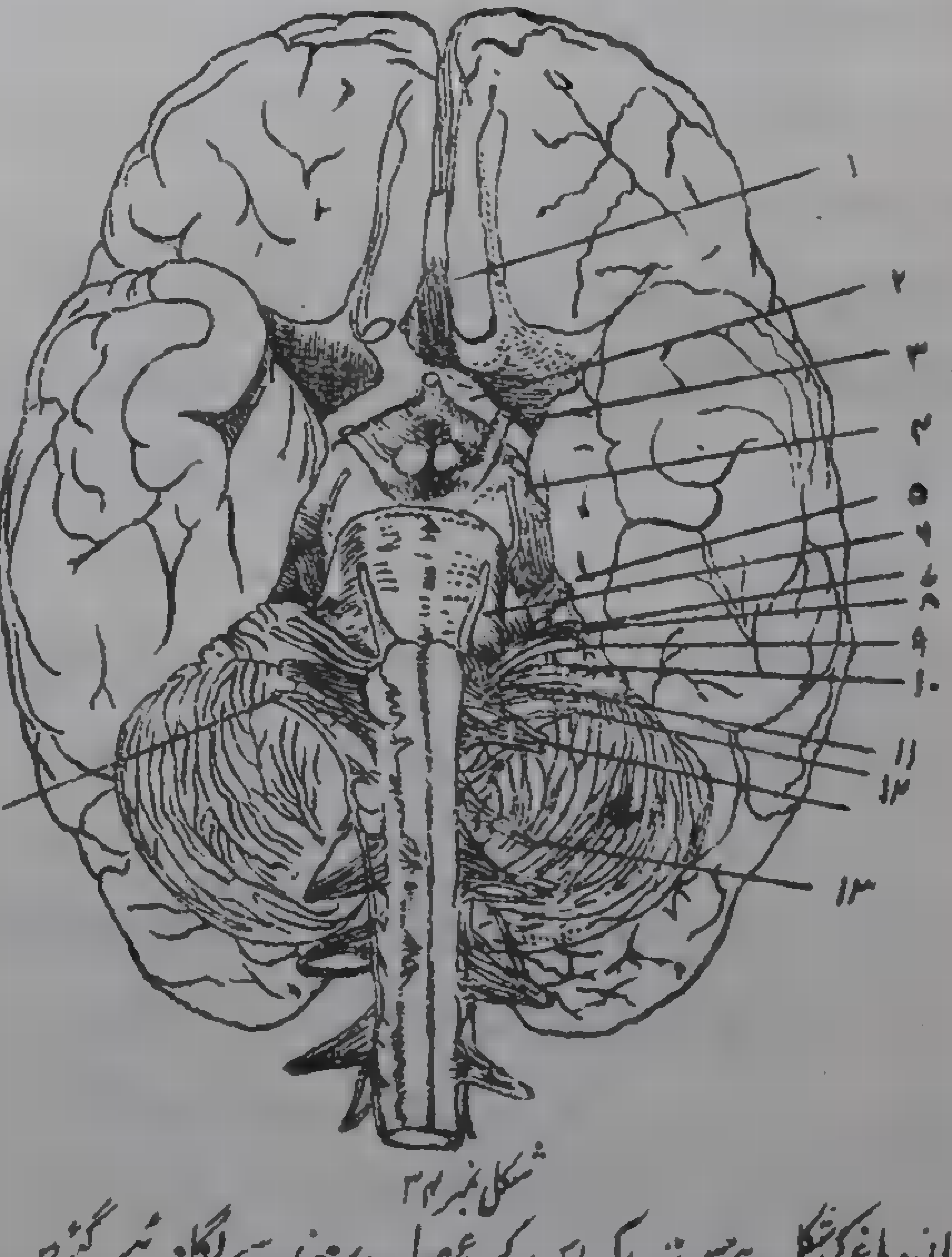
بھیڑ کے دماغ کی تقطیع	دماغ کو اچھی طرح سے سمجھنے کا طریقہ یہی ہے

کہ اس کی تقطیع کی جائے۔ دودھ پلانے والے جانوروں کے دماغوں میں صرف جسامت کا فرق ہوتا ہے اس لئے بھیڑ کے دماغ سے ہم کو انسانی دماغ کے متعلق تمام ضروری باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ بس طالب علم کو چاہیئے کہ بھیڑ کے دماغ کی ضرور تقطیع کرے۔ تقطیع کے متعلق کل ہدایات تو ان کتابوں میں ملیں گی جو جسم انسانی کی تقطیع کے موضوع پر لکھی گئی ہیں مثلاً ولڈن صاحب کی عملی تشریح ابیریل صاحب کی تقابلی تشریح اور رہنمائے تقطیع یا فوسٹر اور لین گے صاحبان کی تصنیفات عملی میں جماعتوں تک مندرجۂ بالا کتابیں نہیں پہونچ سکتیں ان کے فائدے کے لئے میں نے مندرجۂ ذیل تعلیقات کا اضافہ کر دیا ہے۔ تقطیع کے لئے مندرجۂ ذیل آلات کی ضرورت ہوگی (۱) ایک چھوٹی سی آری (۲) ایک نہانی (۳) ایک ہتوڑی جس کے دستہ میں ایک کانٹا بھی لگا ہو۔ یہ تینوں چیزیں بہت معمولی ہیں اور کسی آلات جراحی کے تاجر کے یہاں سے مل سکتی ہیں۔ ان کے علاوہ ایک چاقو ایک قینچی ایک چٹی اور ایک چاندی کی سلائی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔

سب سے پہلے جمجمہ کی ٹوپی کو علٰحدہ کرو۔ اور آری سے دونوں عقد عظیمہ کو کاٹو۔ اس کے بعد اور دو جگہ سے اس طرح کاٹو جو پہلے شگافوں پر گذر کر عظیمہ جبہی پر زاویہ بناتے ہوئے ملیں۔ کچھ کوشش سے انسان کو معلوم ہو جائے گا کہ آری سے شگاف دینے کے لئے بہترین مواقع کون سے ہیں جمجمہ کو اس طرح سے کاٹنا کہ دماغ کو گزند نہ پہونچے بہت دشوار ہے ایسے ہی موقع پر نہانی مفید ہوتی ہے اس کے ذریعہ سے انسان ان حصوں پر اسکی ضرب لگا کر توڑ سکتا جو آری سے اچھی طرح نہیں ترشتے۔ جب جمجمہ کی ٹوپی علٰحدہ ہونے کے قریب ہوگی تو یہ سرکنے لگے گی۔ اب اس کو کانٹے میں پھنسا کر زور سے کھینچو۔ صرف جمجمہ کی ٹوپی نکل آئے گی اور اندر کی سطح کی جھلی جمجمہ کے قاعدے سے لپٹی رہے گی۔ یہ دماغ پر محیط ہوتی ہے اس کو ام الغلیظ کہتے ہیں اور یہ دماغ کا خارجی پردہ ہوتا ہے اس ام الغلیظ کو اور دگر دسے کاٹ کر علٰحدہ کرنا چاہیئے۔ اس کے علٰحدہ کرنے کے بعد دماغ اپنی سب سے آخری جھلی میں لپٹا ہوا نظر آئے گا اس جھلی

کو ام الخفیف کہتے ہیں۔ اس میں سے بہت سے اوعیۂ دموی نظر آئیں گے جن کی شاخیں دماغ کے اندر چلی گئی ہیں۔

ام الخفیف سے دماغ کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ علٰحدہ کرنا چاہیئے۔ عموماً بہتر یہ ہوتا ہے کہ سامنے کے سرے سے تقطیع شروع کی جائے اور بتدریج پچھلے حصوں کی طرف بڑھا جائے قصوص شامہ کے پھٹ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے ان کو نہایت احتیاط کے ساتھ ان گڑھوں سے نکالا جائے جو جمجمہ کے قاعدہ میں ہوتے ہیں اور جن سے یہ ان شاخوں کے ذریعہ سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں جو ان سے ناک کے جوف کی طرف جاتی ہیں۔ اس کے لئے بہتر ہے ایک



شکل نمبر ۲۴

انسانی دماغ کی شکل ہے جس زیں کہ اس کے اعصاب پر ہندسے لگا دئیے گئے ہیں (۱) شامہ (۲) باصرہ (۳) بصری حرکی (۴) بدوری (۵) سہ روئی (۶) مُبعّدی (۷) وجہی (۸) سمعی (۹) لسانی بلعومی (۱۰) معدی (۱۱) شوکی اضافی (۱۲) تحت لسانی (۱۳) مخیخ اول۔

مڑا ہوا چھوٹا سا کند آلہ ہو۔ اس کے بعد دماغ اعصاب بصری میں جکڑا ہوتا ہے۔ ان کو قطع کرنا چاہیئے تقاطع بصری کے قریب اس کا قطع کرنا سب سے زیادہ سہل ہوتا ہے۔ اس کے بعد غدۂ نخامیہ آتا ہے جس کو اپنی جگہ پر چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ یہ ایک گردن نما شے سے جس کو قمع کہتے ہیں بطن سوم کے جوف سے جڑا ہوتا ہے اس کا کوئی خاص فعل ہنوز تحقیق نہیں ہوا۔ غالباً یہ ایک ابتدائی قسم کا عضو ہے۔ اور اعصاب (جن کی تفصیل بیان کرنا چنداں ضروری نہیں) کو بھی یکے بعد دیگرے کاٹنا چاہیئے۔ دماغ انسانی میں ان اعصاب کا مقام شکل نمبر ۲۴ میں دکھلایا گیا ہے۔ ان اعصاب کے قطع کر دینے اور ام الغلیظ کے اس حصے کے دور کر دینے سے جو نصف کردں اور دمیغ کے مابین ہوتا ہے دماغ نہایت آسانی کے ساتھ نکل آتا ہے۔

بہتر یہ ہے کہ امتحان تازہ بھیجے کا کیا جائے۔ اگر چند بھیجوں کو امتحان کے لئے تیار کرنا مقصود ہو تو بہتر یہ ہوتا ہے کہ پہلے ان کو لورائڈ آف زنک کے محلول میں ڈالا جائے۔ اس میں یہ دو ہفتہ تک تیرتے رہیں۔ اس سے ام الخفیف نرم ہو جائے گا۔ اب اس کے بڑے بڑے ٹکڑے چھوٹ جائیں گے ام الخفیف کے دور کر دینے کے بعد اگر اس کو معمولی طاقت کے الکوہل میں ڈالدیا جائے تو پھر ایک عرصہ کے لئے یہ سخت لچکدار اور بالکل اصلی حالت میں باقی رہ سکے گا ہاں البتہ ایک تغیر واقع ہو جائے گا کہ اس سب کا رنگ سفید ہو جائے گا کلورائیڈ میں ڈالنے سے پہلے معمولی رکا ولٹوں کو دور کر دینا چاہیئے تاکہ دوا کا اثر زیادہ سے زیادہ سطح پر ہو جائے۔ اگر تازہ دماغ کا امتحان کرنا ہو تو ام الخفیف کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ چھوٹی چاقو اور قینچی کی مدد سے دور کرنا چاہیئے دمیغ اور نصف کردں اور دمیغ اور اس انخاع کے درمیانی رقبوں پر شفاف جھلی کے نشانات ملیں گے۔

اب اس کے حصوں کا ترتیب وار مطالعہ ہو سکتا ہے تلفیفات

ادعیۂ دموی اور اعصاب کے لئے اس موضوع کی مخصوص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

اولاً اگر اوپر سے انشقاق مستطیلی کو درمیان میں رکھ کر نصف کروں پر نظر ڈالی جائے تو یہ کچھ تو دمیغ کو (جس میں بیحد باریک جھریاں ہیں) ڈھانپے ہوئے نظر آینگے جو ان کے پیچھے سے اوبھر کر تقریباً تمام راس النخاع کو ڈھانپ لیتا ہے نصف کروں کے علیحدہ کرنے کے بعد سفید چمک دار جسم صلب ان کی سطح سے تقریباً نصف انچ نیچے نکل آتا ہے۔ دمیغ کے درمیان سے دو حصے نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس کے درمیان میں ایک طرح کی بلندی ہوتی ہے۔

دماغ پر اگر نیچے سے نظر ڈالی جائے تو شگاف طولانی یہاں بھی سامنے وسط میں نظر آئے گا۔ اس کے اِدھر اُدھر شامہ کے فصین ہونگے جو انسان کے فصین سے بہت زیادہ بڑے ہوتے ہیں۔ تقاطع بصری اور قمع ان کے ٹھیک نیچے واقع ہیں۔ ان کے پیچھے جسم ابیض ہوتا ہے۔ یہ انسان میں دوہرا ہوتا اور اس کا صحیح فعل ہنوز غیر محقق ہے۔ اس کے بعد ندیے نظر آتے ہیں۔ یہ پل کے اوپر آکر اس طرح سے مل جاتے ہیں کہ گویا ریشوں کو پل کی طرف واپس لاتے ہیں اس کے بعد پل آتا ہے۔ بھیڑ میں یہ انسان کی نسبت بہت کم نمایاں ہوتا ہے آخر میں راس النخاع ہے یہ چوڑا چپٹا انسان کے راس النخاع سے نسبتہً بڑا ہوتا ہے پل کا ر کی شکل کا ہوتا ہے جو دمیغ کے دونوں حصوں کو باہم ملاتا اور راس النخاع کے گرد حلقہ کرتا ہے جس کے ریشے قبل اس کے کہ کار کے نیچے سے نکلیں پہلے ہی سے دو حصوں میں منقسم ہو کر ندیے بن جاتے ہیں۔ ان کے داخلی تعلقات اتنے پیچیدہ نہیں ہیں جتنا کہ ان کے بیان سے خیال ہوتا ہے۔

اب دمیغ کو آگے کی طرف کر دو، اور ام الخفیف کی عروقی جھلی کو (جو کہ بطن چہارم میں ہوتی ہے) نکال لو اس طرح سے راس النخاع کی

بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ بطن چہارم ایک مثلث شکل کا عمق ہے جس کا عقبی حصہ قلم الکتابت کہلاتا ہے یہاں تک ایک نہایت ہی باریک سلائی نخاع کی مرکزی نالی میں گذار سکتے ہیں۔ بطن کی بغلی حد کے دونوں جانب جسم مسکن یا عمود ہوتا ہے۔ یہ دمیغ کی طرف چلا جاتا ہے جہاں کہ یہ اس کا ادنیٰ یا عقبی قدیمہ بن جاتا ہے۔ نخاع کے عقبی عمود مڑکر اور قلم الکتابت کو ساتھ لیتے ہوئے راس النخاع میں چلے جاتے ہیں جہاں کہ یہ مجموعۂ لطیف کہلاتے ہیں۔ اولاً تو ان کو جوڑے مسکن اجسام سے



شکل نمبر ۳۵

بطن چہارم وغیرہ ۲ بطن سوم ۴ بطن چہارم ق ا دمیغ کے جبی قدیمے ح س جسم مسکن م ل مجموعہ لطیفہ ا م اجسام رباعیہ۔

ایک خفیف غددوں کا مجموعہ جدا کرتا ہے لیکن قدا گا یہ نہیں رہتا بلکہ باریک ریشے مل کر بظاہر ایک بٹی ہوئی رسی کی سی شکل اختیار کرتے معلوم ہو جاتے ہیں۔

اب اس اتخاع کی داخلی سطح اور قدامی مخروطوں کو دیکھو ان کی شکل دو گول رسیوں کی سی ہے اور وسطی مجموعۂ عقدات کے ایک اس جانب واقع ہے اور دوسرا دوسری جانب۔ مخروطوں کے بالائی حصہ پر پل فاروی گذرتا ہے۔ یہ کالر کی طرح سے ایک چپٹی سی شے ہوتی ہے جو ان پر محیط ہوتی ہے اور دونوں طرف سے دمیغ میں چلی جاتی ہے جہاں کہ اس سے وسطی قدیمے بن جاتے ہیں۔ پل کے وسط میں خفیف عمق ہے اور اس کے زیریں سرے پہ ایک ذوزنخاں ہے۔ یہ ایسے ریشوں کا بنا ہوا ہے جو بجائے اس کے کہ مخروط کے گرد حلقہ کریں اس کے برابر سے گذر جاتے ہیں۔ یہ انسان کے دماغ میں نظر نہیں آتا۔ اجسام زیتونی ماس النخاع پر خفیف خفیف ابھار سے ہوتے ہیں۔ یہ ذوزنخاں کے نیچے اور مخروطوں کے پہلو میں ہوتے ہیں۔

اب دمیغ کے قدیموں کو اس مقام پر سے قطع کرو جہاں سے کہ یہ اس عضو میں داخل ہوتے ہیں۔ ان کے کٹنے سے صرف ایک سطح خالی ہوتی ہے اگرچہ یہ تین طرف کے عصبی ریشوں سے مل کر بنتے ہیں۔ ان کے عقبی اور درمیانی حصوں کو تو ہم دیکھ چکے ہیں۔ بالائی قدیمے اجسام رباعیہ کی طرف چلے جاتے ہیں۔ عصبی ریشوں کی وہ باریک جھلی جو ان کے درمیان اور ان کے سلسلہ میں ہوتی ہے اس کو صمام ویوسینس کہتے ہیں۔ یہ اس نالی کے ایک حصہ کو ڈھانپے ہوئے ہوتی ہے جو بطن چہارم سے بطن سوئم کی طرف جاتی ہے۔ دمیغ کو تو علیٰحدہ کر چکے ہیں۔ اب اس کا امتحان کرو اور اس کے اس طرح سے ٹکڑے کرو جس سے سفید اور خاکستری مادہ کی وہ خاص تقسیم ظاہر ہو جائے جس کو کتب درسیہ میں شجر حیات کہتے ہیں۔

اب نصف کردں کے عقبی سرے کو اس طرح جھکاؤ کہ اجسام رباعیہ نظر کے سامنے آجائیں اور غدۂ صنوبریہ کو دیکھو جو ایک چھوٹا سا عضو ہے اور غالباً غدۂ متدیرہ کی طرح سے دودھ پلانے سے پہلے کی حالت کے آثار میں سے ہے۔ اب جسم صلب کا گول عصبی سرا نظر آئے گا جو اس جگہ ایک

نصف کرے سے دوسرے نصف کرے کی طرف جاتا ہے اس کو اور بھی موڑو جس سے راس النخاع وغیرہ جتنا ہو سکے نیچے کو لٹک جائیں اور اس سرے سے زیرین سطح کا مطالعہ کرو - یہ پیچھے کی طرف سے تو چوڑی ہے لیکن جوں جوں آگے بڑھتی ہے تنگ ہوتی جاتی ہے تاآنکہ انزج سے مل جاتی ہے - اس عضو کی بالائی شلغ سریر بصری کے سامنے نیچے کو جھکی جاتی ہے - جو اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سریر پر سایہ کر رہا ہے اور بطن سوئم ان دونوں کے درمیان واقع ہے - انزج کے حواشی پیچھے کی طرف جاتے وقت جسم صلب کے حواشی کی نسبت بہلو پر سے زیادہ مڑ جاتے ہیں - اجسام سننہ کے نام سے بغلی بطون میں داخل ہو جاتے ہیں جن کا کہ پھر ذکر آئے گا -

ان بطون کے سمجھنے کے لئے اچھے خاصے نقشہ نویسانہ ذہن کی ضرورت ہوتی ہے - اگر ہاتھ اور آنکھ دونوں کی مدد سے ان کے سمجھنے کی کوشش کیجائے تب بھی ان کا سمجھنا آسان نہیں - اس لئے یوں ان کے سمجھانے کی کوشش بے سود ہے ان کے متعلق ایک بات یاد رکھنی بہت ضروری ہے اور وہ یہ کہ بغلی بطون قدامی آبلہ کے اصل جوف کی شاخیں ہیں اور چونکہ نصف کروں کی دیواروں میں ایک بہت بڑا شگاف پیدا ہو جاتا ہے اس لئے ان کا تعلق باہر سے صرف ایک درز کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو درانتی کی شکل کی اور کچھ اندر کو لپٹی ہوئی سی ہوتی ہے -

غالباً طالب علم دماغ کے حصوں کے تعلق کا مختلف طریق پر امتحان کریگا لیکن اگر وہ ہر حالت میں ابتدا اس طرح سے کرے کہ نصف کروں سے انتصابی پتلے پتلے ٹکڑے جسم صلب تک کاٹتا چلا جائے اور ان ٹکڑوں کی سطح پر سفید و خاکستری مادہ کی تقسیم کا بغور مطالعہ کرے تو انھیں میں کوئی نام نہاد مرکزی بیضہ ہوگا - اس کے بعد اسی طرح سے جسم صلب کے برابر سے آگے ٹکڑے کاٹے یہاں تک کہ یہ حصہ ختم ہو جائے اور

اب کاٹ کے نصف کروں کی طرف کے حاشیہ کو کھینچو۔ اس طرح سے اس کو ایک جوف نظر آئے گا جو بطن ہے اور اب اگر نصف کروں کی چھت کو جدا کر دے تو یہ اور اچھی طرح سے نظر کے سامنے آجائے گا۔ اس کی سطح پر سب سے نمایاں چیز جو نظر آئے گی وہ جسم مخطط کے نواۃ رمنیہ ہوں گے۔



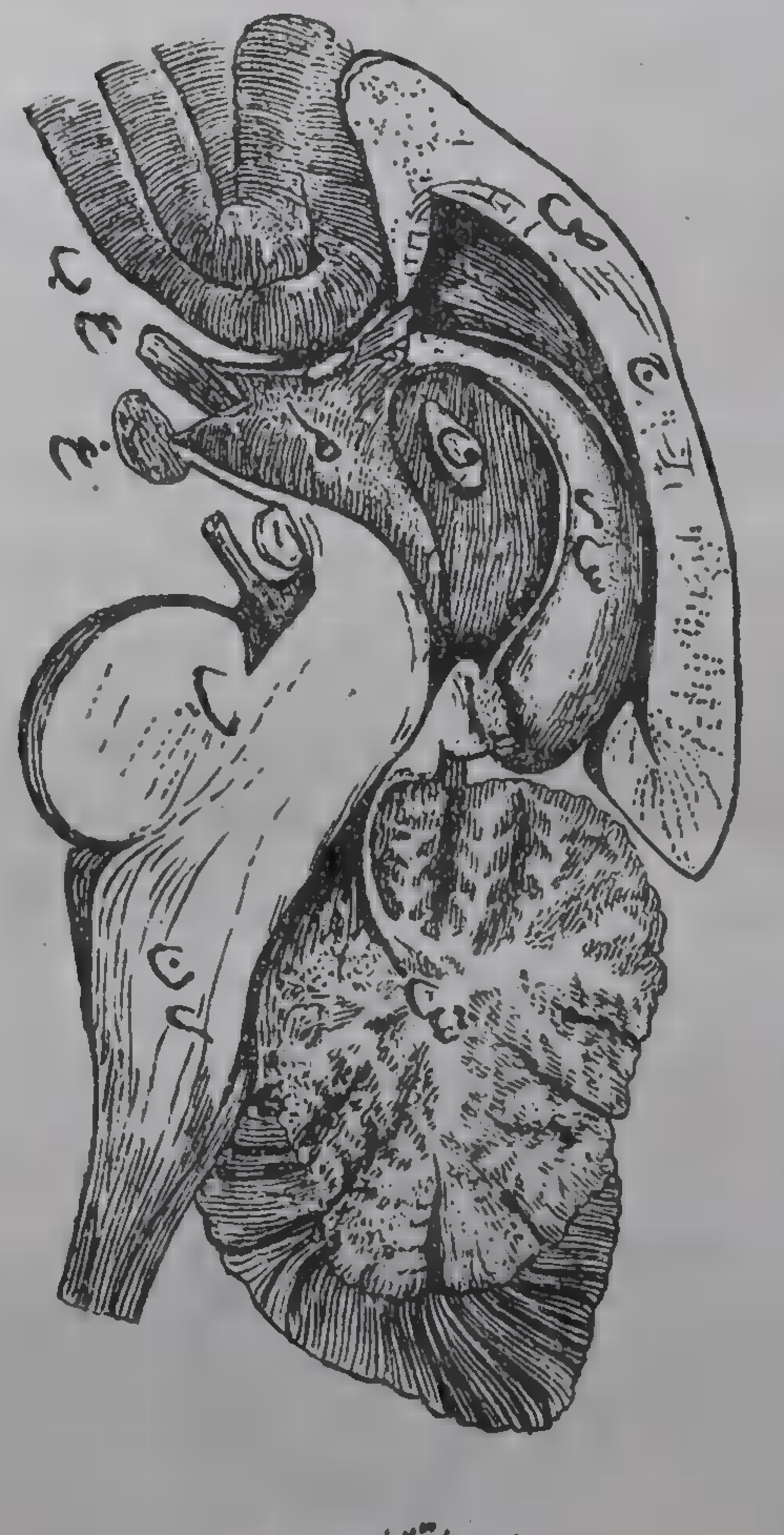
شکل نمبر ۳۶

اب جسم صلب کو اس کے زیریں سرے کی طرف سے عرضاً تراشو اور اس کے قدامی حصّہ کو آگے کی طرف اور اِدھر اُدھر جھکا دیکھی سرا جس کا کوئی کام

نہیں ہے نیچے کی طرف جھکا ہوا انس ج سے مل جاتا ہے ۔ بالائی حصہ
بھی انس ج سے ملتا ہے لیکن خط وسطی کے برابر آکر ملتا جس مقام پر یہ انس ج
سے ملتاہے وہاں ایک تکونی شکل کی باریک سی جھلی جس کا نام فاصل لامع
ہے جو ایک جسم کو دوسرے جسم سے ملا دیتی ہے اور بغلی بطنوں کے ملحقہ حصہ
کو دو حصوں میں تقسیم کردیتی ہے ۔ اگر ضرورت ہو تو فاصل لامع کو توڑ دو اس
طرح سے انس ج کی بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی ۔ یہ پچھلی طرف
سے تو چوڑی ہے اور اگلی طرف سے پتلی ہے ۔ جس مقام پر سے یہ پتلی ہے
وہاں عماد قدامی بطن سوئم کے سامنے نیچے کی طرف دھنس جاتے ہیں
اور آخر کار جسم ابیض میں سے گذر جاتے ہیں ۔ ان ستونوں کو ہٹا کر پیچھے
کردو ۔ اس سے دماغ کا سریری حصہ نظر کے سامنے آجائے گا اور اب
انس ج کی زیرین سطح کا مطالعہ کرو ۔ عقبی ستون جو باہم منحرف ہیں
پیچھے اور نیچے کی طرف اور پھر آگے کی طرف جاتے ہیں ۔ ان کے تیز سرون
کے اجسام سننہ بناتے ہیں ۔ اجسام سننہ ہی اس شگاف کو پر کرتے
ہیں جس کی وجہ سے بطن کھلا ہوتا ہے ۔ اجسام سننہ کے پیچھے کچھ نیم اسطوانی
حاشیے سے ہیں اور اس کے متوازی بطن کی دیوار میں ہیپوکیمپی ہیں اگر
انس ج اور جسم صلب جو داہنی بائیں طرف بالکل ایک رسی کی طرح ہوتے
اور نصف کرے سریر کو ہر طرف سے گھیرے لیتے تو جسم سنن کے دو پہلو نصف
کری بطن کی دیوار کے شگاف کا بالائی یا قدامی حاشیہ ہوتا اور جسم مخطط
کا زیرین حاشیہ جس مقام پہ کہ سریر میں سے نکلتا ہے اس کا زیریں
حاشیہ ہوتا ۔

انس ج کے مقابل سے ستون کے عقب میں چھوٹے چھوٹے
مخروطی حصے ہوتے ہیں ان کے اور سریر کے مابین جسم ہو نورہ واقع ہے
جس میں سے ادعیہ وغیرہ کا جال وسطی بطون سے بغلی بطون میں جاتا ہے ۔
ملتقائے وسطی کو دیکھو ۔ یہ ایک دبیز سا حصہ ہے اور دونوں
سریروں کو بالکل اس طرح سے کہ جسم صلب اور انس ج نصف

کردوں کو ملاتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں جنینی حالت کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔
ملتقائے قدامی کو بھی تلاش کرو۔ یہ ا ن ر ج کے بغلی ستونوں کے بالکل
سامنے سے گذرتا ہے۔ خلفی ملتقی اپنے مقابل کی شاخوں کے ساتھ سریر
کے برابر اور غدۂ صنوبریہ کے نیچے واقع ہے۔

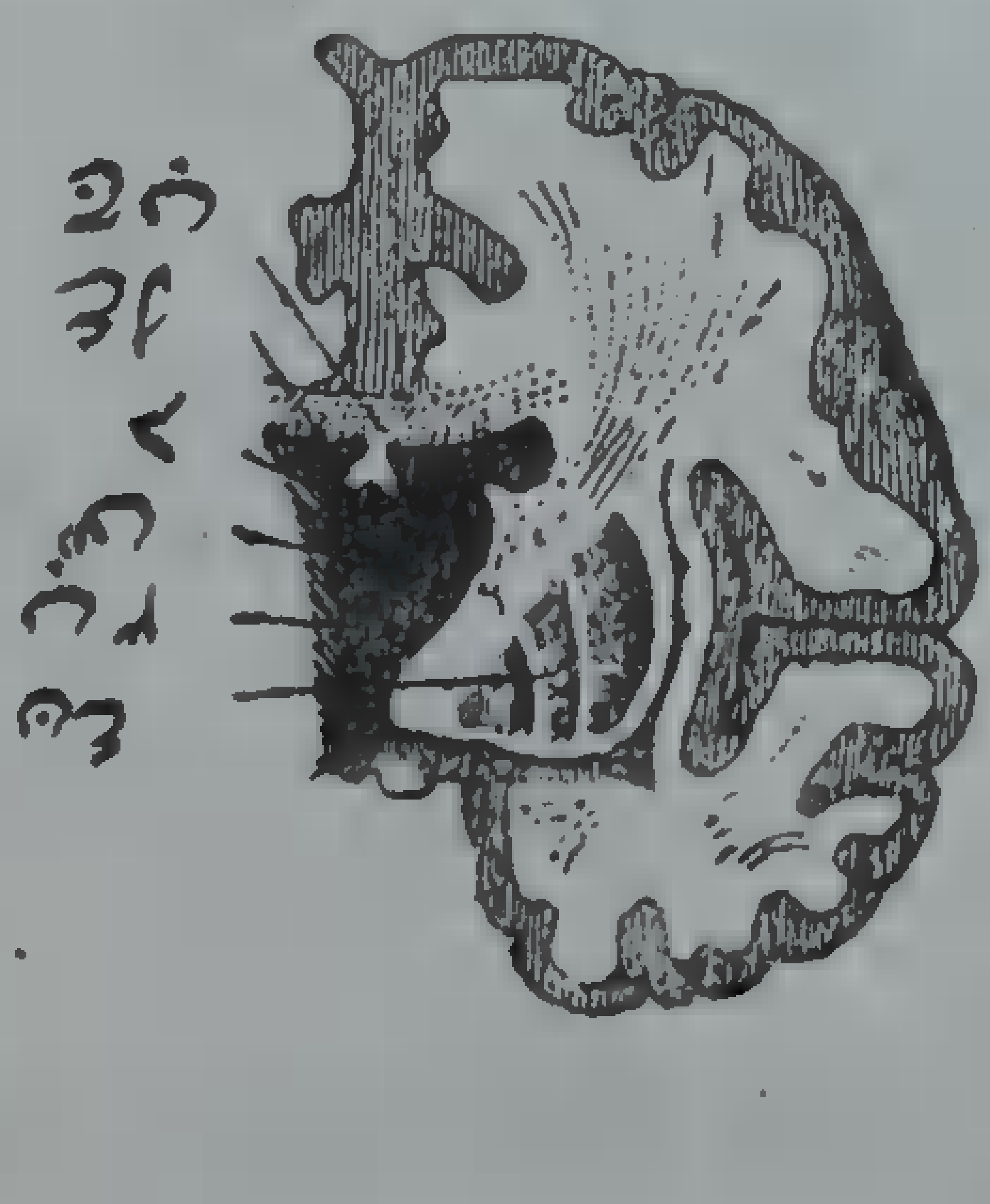


شکل نمبر ۳۷۔ دماغ انسانی کی وسطی تقطیع جو نصف کردں کے نیچے سے
کی گئی ہے۔ س ی سریر ۲ ر اجسام رباعیہ د ۳ بطن سوم ع ب
عصب بصری۔ م وسطی ملتقی ف تا دا ز ج، ق قمع، غ غدۂ نخامیہ، ش شجر حیات۔

درمیانی حصہ میں تم کو بطن سوم کی مقابل کی باریک سی دیوار کو تلاش کرنا چاہیئے۔ اس کی شاخیں نیچے کی طرف تمع میں چلی گئی ہیں۔

ایک نصف کرے کے عقبی سرے کو یا تو پلٹ دو اور کاٹ ڈالو۔ اس ترکیب سے تم کو بصری قطعات اچھی طرح سے نظر آجائیں گے جو سریر کے زیریں کونے میں واقع ہیں۔ یہ اجسام رکبیہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو بھیڑ کی نسبت انسان میں بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں تاہم ان کے زیریں حصے بصری قطعہ کے حاشیہ اور خصیتین کے درمیان نظر آجاتے ہیں۔

دماغ کے بڑے اور ممتاز حصوں پر ایک اجمالی نظر ڈالی جا چکی اس کے سمجھنے کے لئے ایسی مستطیلی تقطیع بہت زیادہ مفید ہوتی ہے جیسی کہ شکل نمبر ۳۲ میں کی گئی ہے۔ مگر متعلم کو تازہ بھیجے کی آڑی تقطیع ہی کرنی چاہیئے۔ اول تو قدیموں اور عاجزات کے درمیان اور دوسرے جسم ابیض کے سامنے نصف کے وسط سے تقطیع کرنا بہت مفید ہوتا ہے۔ آخری تقطیع سے جسم مخطط کے نواۃ عدسیہ اور درج داخلی نظر آئیں گے (دیکھو شکل نمبر ۳۳)



شکل نمبر ۳۳۔ داہنے نصف کرے کے درمیان سے آڑی تقطیع ج ب ا جسم صلب ع ا عا دانج د درج داخلی ب بطن سوم ن ع نواۃ عدسیہ۔

اس تمام بیان کے باوجود بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نو آموز کے لئے دماغ کی ساخت کا سمجھنا دشوار ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان اس کی بحث کو بار بار پڑھے اور سمجھ لے اور پھر یاد کرے تب کہیں جا کر یہ ذہن میں پوری طرح جاگزیں ہو سکتی ہے۔

باب ۸

افعال دماغ

نظام عصبی کا عام تصور اگر میں کسی درخت کی جڑ کاٹنے لگوں تو اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا' اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح سے لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹنا چاہوں تو اس زیادتی کے جواب میں اس کے باقی جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات سرزد ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظام عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا۔ اور نظام عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصّوں میں ایک باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ اعصاب درآور پر جب کوئی طبیعی ہیج عمل کرتا ہے' اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ کاٹنے والا کلہاڑا' یا اس قدر لطیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں تو یہ اس ہیجان کو عصبی مراکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکزوں میں جو ہل چل پیدا ہو جاتی ہے وہ وہیں پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اعصاب برآور کے ذریعہ سے نکل کر اسی حرکات کا باعث ہوتی ہے۔ جو حیوان اور ہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں ان حرکات کی ایک عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مضر ہیج کو دفع کرتی اور مفید کی مدد و معاون ہوتی ہیں۔

اور اگر ایسا ہو کہ مہیج بطور خود مفید یا مضر کچھ بھی نہ ہو، بلکہ کسی ایسے بعید واقعہ کی خبر دیتا ہو۔ جو عملی طور پر حیوان کے لئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اسی واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کے دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں، اور اگر مفید ہے تو ان فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک معمولی مثال لو فرض کرو اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی میں گارڈ کی آواز سنتا ہوں "بیٹھ جاؤ! بیٹھ جاؤ! گاڑی جاتی ہے" تو پہلی بار تو میرا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے، اور پھر زور زور سے دھڑکنے لگتا ہے اور میری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں، جو میرے صماخ گوش سے ٹکراتی ہیں اپنی حرکات کو تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اس سمت میں حرکت دیتی ہے جس سمت میں کہ میں گرتا ہوں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھکے کے صدمہ سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوئلے کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس کے پپوٹے جلد جلد بند ہوتے ہیں، اور بہت سے آنسو نکل کر اس کو باہر نکال دینا چاہتے ہیں۔

لیکن حسی مہیج کے یہ تین جوابات بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا اور آنسوؤں کا بہنا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کی غیر ارادی حرکات کو اضطراری افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدمہ کو روکنا چاہتی ہے، اس کو بھی اضطراری کہہ سکتے ہیں، کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ بالا افعال سے کم از خود ہوتی ہے کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ اچھی طرح سے کرنا سیکھ سکتا ہے یا اگر کوشش کرے تو اس کو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مساوی دخل ہوتا ہے، ان کو نیم اضطراری کہا گیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جبلی عنصر نہیں پایا جاتا یہ محض تربیت کا نتیجہ ہے، اس سے پہلے حصول غایت کا شعور، اور ارادہ کا ایک واضح فرمان ہوتا ہے۔ یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطراری اور ارادی افعال رفتہ رفتہ باہم مل جاتے ہیں۔ کیونکہ

ان کے مابین ایسے افعال کی کڑی ہوتی ہے جو اکثر از خود ہوتے ہیں۔ لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جا سکتا ہے۔

مینڈک کے عصبی مرکز۔ آؤ اب ذرا غور سے دیکھیں کہ دراصل دماغ میں ہوتا کیا ہے اس کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ادنیٰ جانور مثلاً مینڈک کو لیا جائے اور عمل تقطیع سے اس کے مختلف عصبی مرکزوں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے۔ مینڈک کے عصبی مرکزوں کا نقشہ ذیل میں دیدیا گیا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کروں گا کہ مختلف مینڈکوں کی اس وقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے آگے کے حصے معمولی = طالبعلمانہ طریق پر نکال دیئے جاتے ہیں۔ یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا۔

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں، یعنی کھوپڑی کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور راس نخاع کے مابین شگاف دیں جس سے دماغ کا باقی تمام جسم سے تعلق منقطع ہو جائے گا تو مینڈک زندہ تو رہے گا لیکن اس کے افعال میں خاص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا اور نگلنا ترک کر دیتا ہے۔ اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا۔ بلکہ پیٹ کے بل پڑ جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے پچھلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر انھیں کھینچ بھی دیا جاتا ہے تو فوراً اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں، اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا پڑا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز یکقلم موقوف ہو گئی ہیں۔ اگر ہم اس کی ناک پکڑ کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعانہ حرکتیں کرتا ہے جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو پونچھ دے چنانچہ اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں۔ تو اسی طرف کا پہلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو پونچھ دیتا ہے اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے۔ تو وہ اس کو پاؤں کی الٹی طرف سے پونچھتا ہے۔

اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا بقیہ حصہ ہی لاحاصل حرکات کرتا ہے اور اس کے بعد اکثر مینڈکوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ تھوڑی دیر کے لیئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں گویا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام تیزاب زدہ حصہ پر لاتے ہیں +



شکل نمبر ۳۶ - د ن دماغی نصف کرے - ب ق سریر بصری - ف قصوص بصری - دمیغ - م ن راس النخاع

تمہیدی موزونی کے بعد ان حرکات کی سب سے زیادہ جو نمایاں خصوصیت ہے وہ ان کی صحت ہے۔ مناسب ہیجان کے بعد مختلف مینڈکوں کی ان حرکات میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ یہ اپنی مشین جیسی باقاعدگی میں کودنے والے ببوے کی حرکات کے مشابہ ہوتی ہیں جس کی جب رسی کھینچ دی جاتی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر حرکت کرتی ہیں۔ پس مینڈک کے نخاع میں خلایا اور ریشوں کا ایسا نظام ہوتا ہے جو جلدی ہیجانات کو حرکات مدافعت میں منتقل کر دیتا ہے اس کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی زیادہ تحقیق کر سکتے ہیں یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی سر بازو اور ٹانگوں کی حرکات کے لیئے بالترتیب مستقل آلہ ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ نر مینڈکوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے۔ اس قسم کے مینڈکوں کے جب چھاتی اور کمر کے علاوہ اور باقی تمام اعضا کاٹ دیئے جاتے ہیں تو بھی یہ فاعلانہ طور پر اس انگلی سے چمٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور چھاتی کے مابین لائی جاتی ہے اور دیر تک چمٹا رہتا ہے +

اسی طرح سے راس النخاع قصوص بصری اور ان مرکزوں کے متعلق بھی تحقیق ہو سکتی ہے جو مینڈک کے نخاع اور نصف کروں کے مابین ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق اختیاراً یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ خاص قسم کے افعال کا آلہ اور مناسب مہیج کے ذریعہ اس سے خاص قسم کے افعال نہایت صحت کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً راس النخاع سے یہ جانور نگلتا ہے۔ راس النخاع اور دمیغ دونوں کی مدد سے کودتا تیرتا اور پلٹتا ہے۔ قصوص بصری سے جب اس کی چٹکی لی جاتی ہے تو یہ ٹراتا ہے۔ اگر وہ مینڈک

جس کے صرف دماغی نصف کرے نکال لئے جاتے ہیں اس میں اور معمولی مینڈک میں اگر مشق نہ ہو تو انسان تمیز نہیں کر سکتا۔
صرف یہی نہیں کہ صحیح مہیج کے ذریعہ سے اس سے تمام مذکورۂ بالا افعال کرائے جا سکتے ہیں۔ بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ ڈال دی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر نکل جاتا ہے۔ موسم پر اس سے جبلت جنسی کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اپنی جنس کے نر و مادہ میں امتیاز کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ معمولی مینڈک میں اور اس میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت ہی مشاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر مشاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہو گی کہ از خود اس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی یعنی جب تک کوئی مہیج حسی عمل نہ کرے یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جو یہ مسلسل حرکت کرتا ہے یہ محض اس امر کا نتیجہ ہوتا ہے کہ پانی اس کی جلد سے مس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی ایسی شے اس کے ہاتھ آ جاتی ہے جس کو یہ پکڑ سکے مثلاً لکڑی کا ٹکڑا تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی ہیں۔ یہ ایک حسی مہیج ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراراً حرکت کرتے ہیں اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے اس سے بھوک کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اگر مکھی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے ہڑپ نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی حالت ایک بہت ہی پیچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے افعال ہوتے ہیں محض اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں لیکن ہوتے مشین ہی کی طرح سے ہیں۔ اس معنی کر کے کہ اس میں کوئی غیر یقینی عنصر نہیں معلوم ہوتا صحیح حسی مہیج کے ذریعہ سے ہم بالکل اسی طرح یقینی طور پر مقررہ جواب حاصل کر سکتے ہیں جس طرح سے کہ ارگن باجا بجانے والا ایک کوڑی کو کھینچ کر کوئی خاص سرتی پیدا کر سکتا ہے۔
اب اگر ہم مراکز اسفل پر دماغی نصف کروں کا بھی اضافہ کر دیتے ہیں

یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے مشاہدات کا موضوع قرار دیتے ہیں تو حالت بالکل دگرگوں ہو جاتی ہے۔ ہمارا مینڈک اب یہی نہیں کہ موجودہ ہیجات حس پر قرار واقعی عمل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پیچیدہ حرکات کا سلسلہ خود بخود بھی ظاہر ہوتا ہے، گویا اس کے لئے کوئی ایسی شئے محرک ہوتی ہے جس کو ہم اپنے اندر تصور کہتے ہیں۔ خارجی ہیج کے بارے میں اس کی ردات عمل کا انداز بھی بدل جاتا ہے۔ جب اس کو چھوتے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ شل بے سر کے مینڈک کے اپنی پچھلی ٹانگ سے مدافعانہ حرکات کرے، یا بے نصف کرے والے مینڈک کے ایک آدھ جست کرے یہ بچنے کی مختلف و متواتر کوششیں کرتا ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت متعلم عضویات کا محض ہاتھ ہی نہیں، بلکہ خوف کا خیال بھی عمل کر رہا ہے جس کی طرف اس سے اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کیڑوں کوڑوں، مچھلیوں، یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے، اور اس کا طرز عمل ہر نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اس وقت متعلم عضویات سے ٹرانے تختہ پر چڑھنے، تیرنے اور ٹھیرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کرا سکا اس کا عمل اب انداز اور قیاس کی حدود سے باہر ہوتا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کر سکتے۔ اس وقت بچنے نکلنے کی کوشش اس کی غالب ردعمل ہے۔ لیکن ممکن ہے وہ کچھ اور کرے۔ ممکن ہے وہ اپنے کو پھلا کر ہمارے ہاتھ میں بالکل ساکت و صامت ہو جائے۔

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے، اور اس قسم کے اثرات قدرتاً انسان پر ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے۔

(۱) تمام مرکزوں کے انفعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔ جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پچھلی ٹانگ سے تیزاب کو پونچھتا ہے تو وہ ان تمام عضلات کو کام میں لاتا ہے، جو ایک مینڈک پورے راس النخاع اور دماغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے جب وہ اپنے سے

سیدھا ہوتا ہے لیکن ان دو حالتوں میں ان کے انقباضات مختلف طور پر ترکیب پاتے ہیں جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے - یہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا پڑے گا کہ نخاع میں خلایا - اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جن سے مینڈک پونچھتا ہے، اور راس النخاع میں ایسا ہے جس سے کہ وہ پلٹتا ہے - اسی طرح سریر میں ایسے خلیئے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے، اور اپنے جسم کا جبکہ یہ حرکت میں ہوتا ہے توازن قائم رکھتا ہے اور فصوص بصری میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف ہٹتا ہے علیٰ ہذا - اب نصف کرہ دل کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورہُ بالا اعضا کرتے ہیں، اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور محل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہئے، جس سے کہ مہیج کا عمل کم حکمی اور مشین نما ہو جاتا ہے، اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب پونچھنے کی حرکت کا حکم نصف کرہ دل سے جاتا ہے تو ایک موج براہ راست نخاع میں پونچھنے والے نظام کی طرف جاتی اور اس کو بہ حیثیت مجموعی تہیج کر دیتی ہے - اسی طرح سے جب صحیح و سالم مینڈک کودنا چاہتا ہے تو نصف کرہ دل سے اس کو صرف اس قدر ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سریر میں یا اور کہیں کودانے والے مرکز کو تہیج کر دیں، اور باقی عمل کا سریر اپنے آپ انتظام کر لے گا - اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے - لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی -

لہذا ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مدارج میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں یہ اور مختلف عضلات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو اس کے ساتھ مل کر ایک خاص قسم کی منتظم حرکت کرتے ہیں - ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی مہیج کی بنا پر واقع ہوتی ہے، اور جو مہیج نصف کروں کو تہیج کرتا ہے وہ ابتدائی قسم کی حس نہیں ہوتی، بلکہ حسوں کا ایسا مجموعہ ہوتا جن سے متعین قسم کے معروضات یا اشیا بنتے ہیں -

کبوتر کے مراکز اسفل

اگر مینڈک کے بجائے کبوتر کو لیں اور احتیاط کے ساتھ اس کے نصف کرے نکال لیں، اور جب اس عملِ جراحی سے وہ اچھا ہو جائے، اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے جیسے کہ مینڈک سے ہوسکتے۔ یہ بے دماغ پرندہ اپنی تمام طبعی حرکات کر سکتا ہے، بلکہ کچھ روز کے بعد یہ کسی اندرونی ہیجان کی بنا پر حرکت کرنے لگتا ہے کیونکہ اس کی حرکتیں از خود ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے جذبات اور جبلتیں بالکل معدوم ہو جاتی ہیں۔ بقول شریڈر "بغیر نصف کروں کا جانور ایسے عالم میں رہتا ہے جہاں اس کے لئے کل اجسام مساوی قدر و منزلت رکھتے ہیں۔ بقول گالٹز وہ بالکل بے ذات ہوتا ہے اس کے لئے ہر شے ایک جگہ گھیرنے والا تو وہ ہوتا ہے وہ معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح اپنا راستہ بدل دیتا ہے جس طرح سے کہ ایک پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے تمام مصنفین اس بارے میں متفق ہیں کہ اس قسم کے کبوتر اجسام میں بالکل تمیز نہیں کر سکتے۔ انھیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جو شے ان کے سامنے ہے۔ بے جان ہے یا جاندار۔ کتا ہے یا بلی یا کوئی شکاری پرندہ۔ یہ دوست دشمن میں تمیز نہیں کر سکتا۔ کبوتروں کے بڑے سے بڑے جھنڈ میں بھی یہ اس طرح سے نظر آتا ہے کہ گویا یہ محض تنہا ہے۔ نر کی غوں غوں اب اس پر اس سے زیادہ اثر نہیں کرتی جتنا کہ مٹر کے زمین پر گرنے کی آواز۔ جس سیٹی کی آواز پر پہلے یہ چگنے کے لئے دوڑا چلا آتا تھا، وہ اب اس کے لئے بالکل بے معنی ہوتی ہے۔ بغیر نصف کروں کے نر تمام دن غوں غوں کرتا رہے گا اور اس سے جنسی ہیجان کی تمام علامات ظاہر ہوتی رہیں گی لیکن ان حرکات کا مقصود کچھ نہ ہوگا۔ کبوتری کا پاس ہونا یا نہ ہونا اس کے لئے دونوں مساوی ہیں اگر اس کے پاس کبوتری لائی بھی جاتی ہے تو وہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتا جس طرح سے کہ نر مادہ کی طرف توجہ نہیں کرتا اسی طرح مادہ اپنے بچوں کی طرف ملتفت نہیں ہوتی۔ بچے ماں کے پیچھے خوراک مانگتے ہوئے پھرتے جائیں لیکن اس کی

حالت ایسی ہوتی ہے جیسے کہ وہ کسی پتھر سے مانگ رہے ہوں۔ بغیر نصف کروں کے کبوتر میں وحشت بالکل نہیں ہوتی جس طرح سے وہ بلی یا شکاری پرندے سے نہیں ڈرتا اسی طرح سے وہ انسان سے بھی نہیں ڈرتا"۔

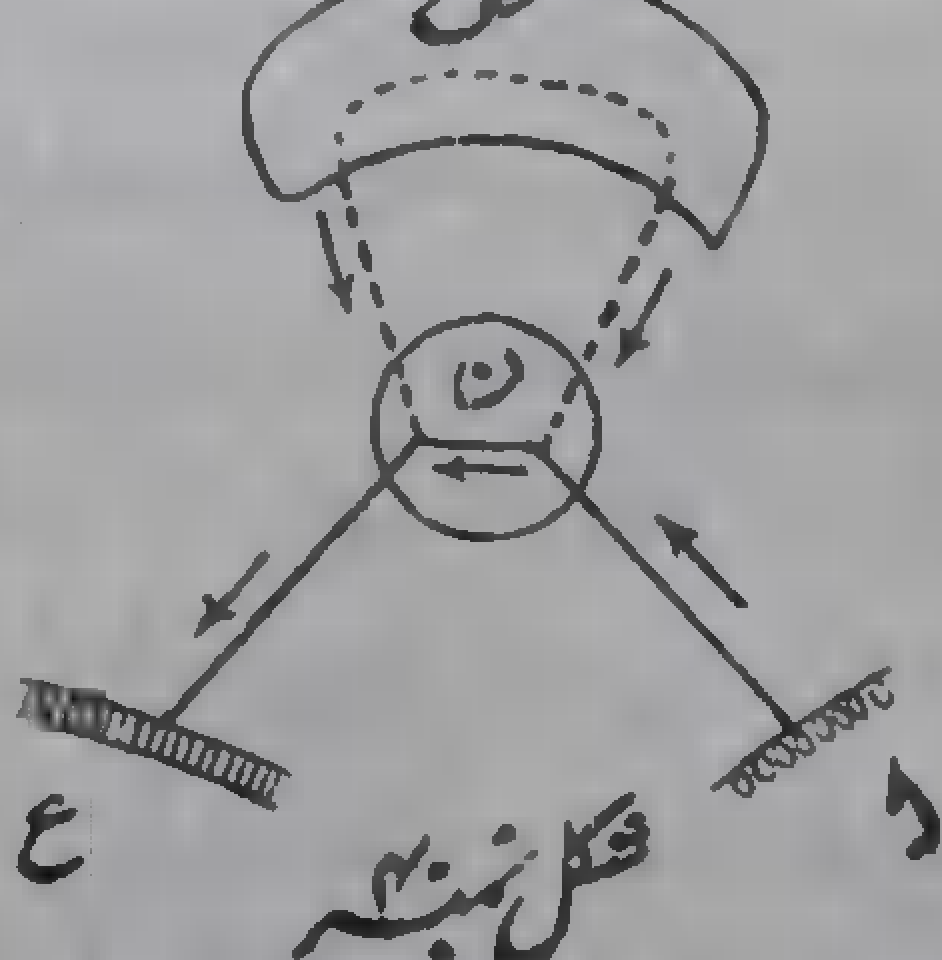
نصف کروں کا عام تصور

جب ان تمام واقعات کو جمع کرتے ہیں تو ان سے کچھ اس قسم کا تعقل ہوتا ہے کہ مراکز اسفل محض موجودہ حسی ہیج سے عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے ملحوظات کی بنا پر عمل کرتے ہیں جو حسیں ان کو ہوتی ہیں وہ محض ملحوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ لیکن ملحوظات کیا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایسی حسوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہوگا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہوگا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کرکے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے تخیل کے ذہنی اجزا کم و بیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں، اس کا سر حرکت کرتا ہے، میری ٹانگ میں یک لخت درد ہوتا ہے، مجھ پر خوف کی ایک حالت طاری ہو جاتی ہے، ٹانگ ورم کر آتی ہے، میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ہذیان ہوتا ہے، میں مر جاتا ہوں وغیرہ اور میری امیدیں تباہ ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ تمام تمثالات میرے گزشتہ تجربہ سے بنی ہیں، یہ گویا کہ ذہنی اعادے ہیں۔ ان واقعات کے جن کو میں اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ یہ بعیدی حسیں ہوتی ہیں اور نصف کروں والے اور بغیر نصف کروں کے جانور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ سلم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کروں والے جانور کے افعال صرف موجودہ معروضات کے مطابق ہوتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ کی اصل جگہ نصف کرے ہیں۔ تجربۂ ماضی کے اثرات کسی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں اور جب موجودہ ہیج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں، اسطرح سے

کہ پہلے تو بعیدی منافع و مفاد کے استحضارات ہوتے ہوں گے اور پھر ان سے مضرتوں سے محفوظ رہنے اور منافع کو حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکی جہت میں تموج جاتا ہوگا۔ اگر عصبی تموج کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جو شکل ذیل میں 'ن' ہے اور نصف کروں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات حس سے عضلات کی طرف ا' ن' ع' کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ 'ک' ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے جس سے کہ تموجات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو پیپل کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کی حسیں جو براہ راست آئینگی ان کی تحریک قدرتی طور پر عضلات کے کامل پھیلنے کے لئے جائے گی۔ وہ اپنے آپ کو خطرناک آرام کے لئے وقف کردیگا۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اس لئے تموج کا کچھ حصہ اس طرف کو بہ جاتا ہے اور نقرسی یا زکامی اندیشوں کو یاد دلا دیتا ہے۔ جو حس کے تقاضہ پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ کے آرام لے سکے۔ آئندہ چل کر یہ بیان کریں گے کہ نصف کروں کے راستہ کو کیوں کر اس قسم کے حافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں، فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے چند نتائج بیان کرتا ہوں۔



شکل نمبر ۱۲

اول یہ کہ بغیر اس کے کوئی حیوان نہ تو سوچ سکتا ہے نہ ٹھہر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا نہ عمدگی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہ ہوں اس کے لئے سمجھ بوجھ تو ناممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرت

ایسے افعال کو جن کے کرنے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اس لئے جن حیوانات کو جتنی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ مینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں ان کی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند۔ لنگوروں اور انسانوں میں تو بہ مشکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہو۔

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک کے پکڑنے کو لو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک اضطراری فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئے گی حالات خواہ کچھ ہی ہوں۔ حیوان اس پر جھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعمیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح سے اگر پانی کے نیچے آگ جلا دی جائے تو اس کو اُبلے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا اس کو اپنی اس معدہ نوازی کا بار بار خمیازہ بھگتنا پڑے گا۔ پھانسوں کے انتقام، دشمنوں کی دشمنی، پھندے، زہر زیادہ خوری کے خطرات اس کی زندگی کے مستقل اجزا ہوں گے۔ خطرے اور چارہ کی دل کشی، میں مقابلہ کرنے کی عقل نہ ہونا اس قدر ضبط نفس کا نہ پایا جانا کہ ذرا دیر بھوکا رہ سکے میزان ذہنی میں اس کے ادنیٰ ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو مچھلیاں ہمارے یہاں کی کنبر اور ایکلین مچھلیوں کی طرح سے ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے بچ کر پانی میں گریں کہ پھر انھوں نے خود بخود کانٹے کو پکڑنا شروع کیا، اگر ان کی کثرت پیدائش ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کردے تو بہت جلد اس کمی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ اسی سے تمام ریڑھ والے جانداروں میں بھوک اور اس کی بنا پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ

افعال دماغ میں داخل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلم عضویات کا جا تو محض ادنیٰ مرکزوں کو چھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلہ کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو بھوکا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو لو۔ پرندوں میں یہ محض نصف کردں سے متعلق ہوتا جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کی شور و پکار کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ گالٹز کے قول کے مطابق ان کتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشوں کو نقصان پہونچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈیسینٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس امر سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کی اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شرمیلی ہوتی ہے اس کے شرمیلے پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں، بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو لبھاتا ہے۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے مٹک مٹک کر چلتا ہے۔ اور نردں سے لڑتا ہے مگر مینڈکوں میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنیٰ مرکزوں سے ہوتا ہے اس لئے وہ موجودہ حسی مہیج پر بالکل مشین کی طرح سے عمل کرتے ہیں جن میں پسند یا انتخاب کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر سال مینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار ضائع جاتی ہے، جس میں بہت سے بڑے مینڈک ہوتے ہیں۔ اور انڈوں کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں، جس کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ ان جانوروں کا جذبۂ جنسی بالکل کورانہ ہوتا ہے۔

اس امر کے کہنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں کہ انسان کا عمرانی ارتقاع کس حد تک عفت و عصمت کا رہین منت ہے۔ متمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی کوئی اس سے بڑا فرق ہو۔ عضویاتی لحاظ سے اگر عصمت پر نظر ڈالی جائے تو اس کے اس سے زیادہ اور کوئی معنی نہیں ہیں کہ موجودہ حسی داعیات پر جمالیاتی اور اخلاقی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کرتے ہیں، اور باز رکھنے والے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر حرکت کا براہ راست دارومدار ہوتا ہے۔

خود دماغ کی بنا پر جو ذہنی زندگی عالم وجود میں آتی ہے اس میں بھی قریبی اور بعیدی ملحوظات کا یہ عام امتیاز پایا جاتا ہے - یہ بات ہمیشہ سے مسلم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں وہی سب سے زیادہ عاقل و دوراندیش سمجھا جاتا ہے - آوارہ گرد جو صرف ایک گھنٹہ آگے دیکھتا ہے، آزاد جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے مجرد جس کا مقصد حیات صرف ایک منفرد و تنہا زندگی کی پرورش ہوتی ہے باپ جو آیندہ اپنی اولاد کے لئے انتظامات کرتا ہے قوم پرست جس کو من حیث المجموع قوم اور بہت سی آئندہ نسلوں کی فکر ہوتی ہے، اور بالآخر فلسفی یا مجدد جو کل بنی نوع انسان کے لئے پریشان ہوتا ہے اور جس کے ملحوظات ابد الآباد کے لئے ہوتے ہیں، یہ ایسا ایک غیر منقطع سلسلہ ہے جس میں اس کا ہر درجہ اس خاص فعل کے اظہار کی زیادتی کی بنا پر قائم ہوتا ہے، جو دماغی مرکزوں کو مراکز ادنیٰ سے ممتاز کرتا ہے -

نظریۂ خود حرکتیت طویل راستہ میں جس کے متعلق یہ خیال ہے کہ اس میں بعید کے تصورات اور یادداشتیں ہوتی ہیں، جو فعل ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ ایک طبیعی عمل ہے اس کی توجیہ مراکز ادنیٰ کے افعال کی طرح سے ہونی چاہیئے، اگر اس کو یہاں اضطراری عمل قرار دیا جائے گا تو اس کو وہاں بھی اضطراری ہونا چاہیئے - دونوں صورتوں میں تموج مراکز میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے - لیکن جس راستہ سے کہ تموج عضلات کی طرف جاتا ہے اس کا تعین مراکز ادنیٰ میں تو نظام خلایا کے چند مقررہ انعکاسات سے ہوتا ہے - برخلاف ان کے نصف کروں کے انعکاسات بیحد اور غیر متعین ہوتے ہیں - اور یہ محض کمیت کا فرق ہے - کیفیت کا نہیں، جس سے اضطراری عمل کی نوعیت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا، یہ خیال کہ تمام افعال اس قسم کے افعال کے مطابق ہونے چاہئیں جدید عصبی عضویات کا اصل اساس ہے - اور اس خیال سے شعور اور افعال عصبی کے تعلق کے متعلق دو متضاد نظریئے قائم ہو گئے ہیں - بعض مصنفوں نے یہ دیکھکر کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ احساس ان کی رہنمائی کرے یہ نتیجہ نکالا ہے -

ادنی ترین اضطراری اعمال کے ساتھ اس قسم کا کوئی احساس بھی غالب رہتا ہے
اگرچہ ممکن ہے یہ احساس نخاع سے متعلق ہو اور اعلیٰ مراکز یعنی نصف کرے اس کو محسوس نہ کر سکتے ہوں۔ بعض نے یہ لحاظ کر کے کہ اضطراری اور نیم خود حرکتی افعال باوجود اپنی موزونی اور صحت کے اس طرح سے ہو جاتے ہیں کہ بظاہر ان کا قطعاً کوئی شعور نہیں ہوتا بالکل دوسری حد تک تجاوز کر جاتے ہیں۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگتے ہیں کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال جن کا تعلق نصف کروں سے ہوتا ہے، ان کی موزونی اور صحت کو اس امر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ محض اور خالص عضویاتی مشنری کے نتائج ہوتے ہیں۔

مؤخرالذکر نظریہ کو اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو مثالوں پر منطبق کر کے دیکھا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ باتیں کرتے وقت ہماری زبانوں اور قلموں کی حرکتیں اور آنکھوں کی حرکات عضویاتی قسم کے واقعات ہیں، اور اس اعتبار سے ممکن ہے ان کے علّی مقدمات بھی محض میکانی ہی ہوں۔ اگر ہمیں شیکسپیر کے نظام عصبی کا پورا علم ہوتا، اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی اچھی طرح سے واقف ہوتے تو نظریۂ ہذا کے مطابق ہم یہ بتا سکتے کہ شیکسپیر کے ہاتھوں نے اس کی زندگی کے خاص زمانہ میں بعض کاغذ کے تختوں پر وہ چھوٹے چھوٹے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم اختصار کے خیال سے ہملٹ کا مسودہ کہتے ہیں۔ ہم اس کی ہر کاٹ چھانٹ ہر تغیر و تبدل کی وجہ سمجھتے۔ اور ہمیں شیکسپیر کے ذہن میں خیالات تسلیم کرنے کی خفیف ترین ضرورت بھی لاحق نہ ہوتی اس صورت میں الفاظ اور جملے کسی مضمون یا مطلب کی علامت نہ ہوتے، بلکہ محض نشانات ہی رہتے۔ اسی طرح سے نظریۂ خود حرکتیت اس بات کا طالب ہے کہ اس کم و بیش ڈیڑھ من ذی حرارت مادّہ کی جو مارٹن لوتھر کے نام سے مشہور ہے، مکمل سوانح عمری لکھ سکتے، بغیر اس کے کہ اس سے کہیں بھی یہ متصور ہو کہ اس تودۂ لحمی کو کبھی احساس بھی ہوتا تھا۔

لیکن دوسری طرف لوتھر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کا ایسا ہی مکمل تذکرہ کرنے سے کوئی شے باز نہ رکھ سکے گی اور تذکرہ ایسا ہو گا جس میں فکر و جذبہ کی

ہر شعاع اپنی جگہ پائے گی۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ کے ساتھ اس کی جسمانی تاریخ بھی چلے گی اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہوگا لیکن اس پر رد عمل نہ کرے گا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ستار کے تاروں سے آواز نکلتی ہے۔ لیکن اس کے ارتعاشات کو نہ تو روکتی ہے، اور نہ تیز کرتی ہے۔ یا جس طرح سے کہ انسان کا سایہ اس کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، لیکن اس کے قدموں پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔

جب تک ہم اپنے نقطۂ نظر کو صرف مراکز عصبی ہی تک محدود رکھتے ہیں تو دان کے افعال کے) اس میکانی نظریہ سے زیادہ کوئی دلکش و دلفریب شئے نظر نہیں آتی۔ بایں ہمہ شعور بھی اپنی جگہ پر موجود ہے، اور غالب گمان ہے کہ دیگر افعال و اعمال کی طرح یہ بھی کسی نہ کسی غرض ہی سے عالم وجود میں آیا ہے کیونکہ یہ کہنا تو بہت ہی لغو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی غرض نہیں۔ اس کی غرض و غایت انتخاب معلوم ہوتی ہے، لیکن انتخاب کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں قوت ہو۔ شعور کی وہ حالتیں جو صحیح محسوس ہوتی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ پکڑا جاتا ہے۔ اور جو غلط محسوس ہوتی ہیں ان کو روکا جاتا ہے۔ اگر شعوری حالتوں کے پکڑنے اور روکنے کے معنی انفرادی طور پر متلازم عصبی اعمال کے قرار واقعی طور پر قوی کرنے اور دبانے کے ہیں تو ممکن ہے کہ ذہنی حالتوں کا وجود نظام عصبی کی رہبری و رہنمائی کرتا ہو، اور اس کو اس راستہ پر رکھتا ہو جو شعور کے نزدیک سب سے بہتر ہو عموماً یہ ہوتا ہے کہ شعور کے نزدیک جو شئے بہتر ہوتی ہے وہ دراصل انسان کے لئے بہتر ہوتی ہے۔ یہ ایک مشہور بات ہے کہ لذات عموماً مفید اور آلام عموماً مضر تجربات کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ زندگی کے تمام اصولی اعمال سے اس کی تشریح ہوتی ہے۔ گرسنگی دم گھٹنا، کھانا پانی یا نیند کا میسر نہ آنا تھکان میں کام کرنا، بدن جل جانا، زخمی ہونا یا ورم کر آنا، زہر کے اثرات یہ تمام چیزیں اتنی ہی ناخوشگوار ہیں جتنا کہ معدہ کو خوراک سے بھرنا یا تھکان کے بعد آرام لینا اور سونا، آرام کے بعد ورزش کرنا۔ اور ہمیشہ جلد اور ہڈیوں کا اچھی حالت میں رہنا خوشگوار ہوتا ہے مسٹر اسپنسر اور اور بعض دیگر ارباب فکر یہ کہتے ہیں کہ مفید اشیا کا خوشگوار اور مضر

اشیاء کا ناگوار معلوم ہونا کسی مقررہ خلقی رجحان پر مبنی نہیں ہے بلکہ محض طبیعی انتخاب کے عمل کا نتیجہ ہے، اور اگر جانداروں کی کسی نسل کو مضر تجربہ ہی لذت بخش معلوم ہونے لگے تو یہ عمل بالآخر اس کو یقیناً ہلاک کر ڈالے گا۔ اگر کسی حیوان کو دم گھٹنے میں مزا آنے لگے، اور یہ لذت اس قدر قوی ہو کہ وہ اپنا سر پانی میں چھپائے رکھے تو اس کو چار پانچ منٹ سے زیادہ زندگی نصیب نہیں ہو سکتی، لیکن اگر شعوری لذت کسی شے کو تقویت نہیں پہنچاتی اور شعوری الم کسی شے کو نہیں دباتا تو بغیر کسی ایسی عقلی ہمنوائی کے جیسی کہ حامیان نظریہ خود حرکتیت تجویز کرتے ہیں) اس کی کوئی وجہ معلوم نہ ہوگی، کہ مضر افعال مثلاً جلنا بلا کسی خرابی کے مسرت سے احتراز کا باعث نہ ہو، اور ضروری افعال مثلاً سانس لینا حد سے زیادہ تکلیف کا باعث نہ ہوں۔ تقسیم احساسات کے بارے میں اب تک جو سب سے بڑی کوشش ہوئی ہے، وہ مسٹر گرانٹ ایلن نے اپنی کتاب عضویاتی جمالیات میں کی ہے۔ اور ان کا استدلال لذات و آلام کی اس رعلی قوت پر مبنی ہے جس سے خالص نظریہ خود حرکتیت کے حامی قطعاً منکر ہیں۔

اس لئے قیاس اور واقعات کی شہادت دونوں اس نظریہ کے مخالف ہیں کہ ہمارے افعال محض میکانی ہوتے ہیں بیانی نفسیات کی رو سے (اگرچہ ہم یہ فرض کر لینے پر مجبور بھی ہوں کہ ہمارے تمام احساسات کے لئے کسی دماغی عمل کا بطور شرط کے ہونا ضروری ہے۔ اور ہر احساس کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہو کہ یہ ان تموجات کا نتیجہ ہے جو خارجی دنیا سے ہمارے آلات حس تک آتے ہیں)، ہمیں اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی نمایاں وجہ نہیں ملتی کہ احساسات اس طرح سے ردعمل کر سکتے ہوں، جس سے کہ اعمال جن کی بنا پر یہ عالم وجود میں آتے ہیں قوی یا کمزور ہو جاتے ہوں اس لئے میں کتاب ہذا میں بلا تکلف وہی راستہ اختیار کروں گا جو معمولی طور پر عقل میں آتا ہے۔ میرا انداز بیان کچھ ایسا ہوگا کہ گویا شعور فاعلانہ طور پر عصبی مرکزوں کو اپنی غایات کی جہت میں کام کرنے پر مجبور کرتا رہتا ہے اور زندگی کے کھیل کا محض کمزور و مفلوج تماشائی ہی نہیں ہے۔

نصف کروں کے وظائف کا تعین مقام

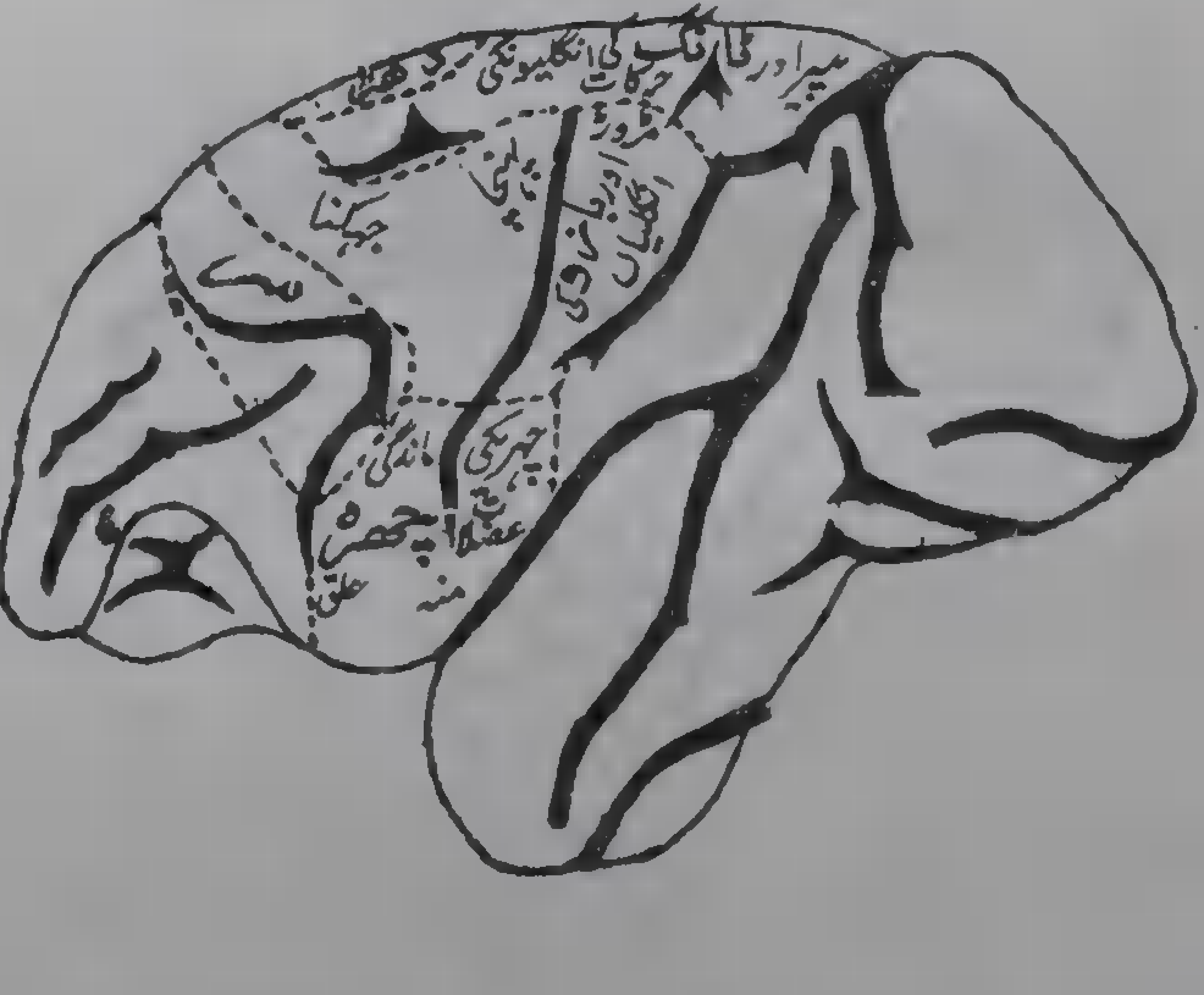
اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ نصف کروں کو حافظ کا آلہ ہونا چاہیئے۔ یہ کسی نہ کسی طرح سے سابقہ تموجات کے اثر کو باقی رکھتے ہیں اور اسی اثر سے جرکت کے وقوع میں آنے سے پہلے تجربۂ ماضی کے ذہنی محفوظات متہیج ہوتے ہیں۔ علمائے عضویات کی چیر پھاڑ اور اطبا کے مشاہدات سے گزشتہ چند سال میں یہ بات پایۂ توثیق کو پہنچ چکی ہے کہ مختلف تلفیفات میں سے جو جس آلۂ حس سے متعلق ہوتی ہے، اس کا اس عضو اور اس کے متعلقہ نظام عضلی کے اعتبار سے ایک خاص فعل اور خاص وظیفہ مقرر ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ہم اس شہادت کو بالتفصیل تو بیان نہیں کر سکتے، اس لئے صرف ان نتائج پر اکتفا کیا جائے گا جو کتاب ہذا کی تالیف تک سب سے زیادہ قرین صحت معلوم ہوتے ہیں۔

ذہنی اور دماغی عناصر

اول تو اس تحلیل میں جو علمائے عضویات افعال دماغ کے متعلق کرتے ہیں اور اس میں جو علمائے نفسیات وظائف ذہنی کی کرتے ہیں بہت ہی عمدہ مماثلت و موازات پائی جاتی ہے۔ دمیغیاتی نظریہ میں اس کی تقسیم ایسے اعضا میں کی گئی ہے جن میں سے ہر ایک انسان کے لئے اس کی ایک خاص حالت کے لئے ہوتا ہے۔ مثلاً محبت پدری کا عضو اپنے متلازم شعور کے ساتھ جس حد تک کہ اس کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے ایک کامل انسان ہوتا ہے۔ احترام کے عضو میں وہ عابد مجسم ہوتا ہے وغیرہ۔ نفسیات روحانی میں ذہن کی تقسیم بعض ایسی قوتوں میں کی گئی ہے جو بعض محدود حالتوں میں مکمل ذہنی انسان ہوتی ہیں۔ تحلیل ان کو اور بھی سادہ اجزا میں تقسیم کر دیتی ہے۔

دماغ و ذہن دونوں سادہ حسی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر ہولنگس جیکسن کہتے ہیں کہ "کل عصبی مراکز ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک (یعنی جو اہم شعور) محض عصبی نظامات کے بنے ہوئے ہیں جو ارتسامات و حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان کے علاوہ دماغ کے اور کون سے اجزا ہو سکتے ہیں"۔ میزنٹ صاحب کہتے ہیں نصف کروں کی قشر جسم کے

ہر عضلہ اور ہر ذی حس نقطہ کی سطح تبرز ہوتی ہے۔ ان کا بیان بھی مذکورۂ بالا بیان کا موئید ہے۔ ہر عضلہ اور ہر ذی حس نقطہ کے مطابق قشرِ دماغ میں ایک نقطہ ہوتا ہے۔ اور ذہنی پہلو پر اسی نقطہ سے اس عضلہ اور نقطہ کے حس و تصور مطابق ہوتے ہیں حس اور حرکت کے حس و تصور ہی وہ عناصر ہوتے جن کا تحلیلی نفسیات کے نقطہ نظر کے مطابق ذہن بنا ہوا ہوتا ہے اشیاء کے مابین جو علائق ہوتے ہیں ان کی توجیہ ائتلافات (بین تصورات) سے کی جاتی ہے اور جذبی وجبلی رجحانات کی توجیہ ان ائتلافات کے ذریعہ سے کی جاتی ہے جو تصورات وحرکات کے مابین ہوتے ہیں۔ داخلی اور خارجی عالم کو ایک ہی شکل سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ نقاط اور دائرے خلایا اور تصورات دونوں کے لئے ہو سکتے ہیں۔ اور اسی طرح سے جو خطوط ان کو



شکل نمبر ۱۴

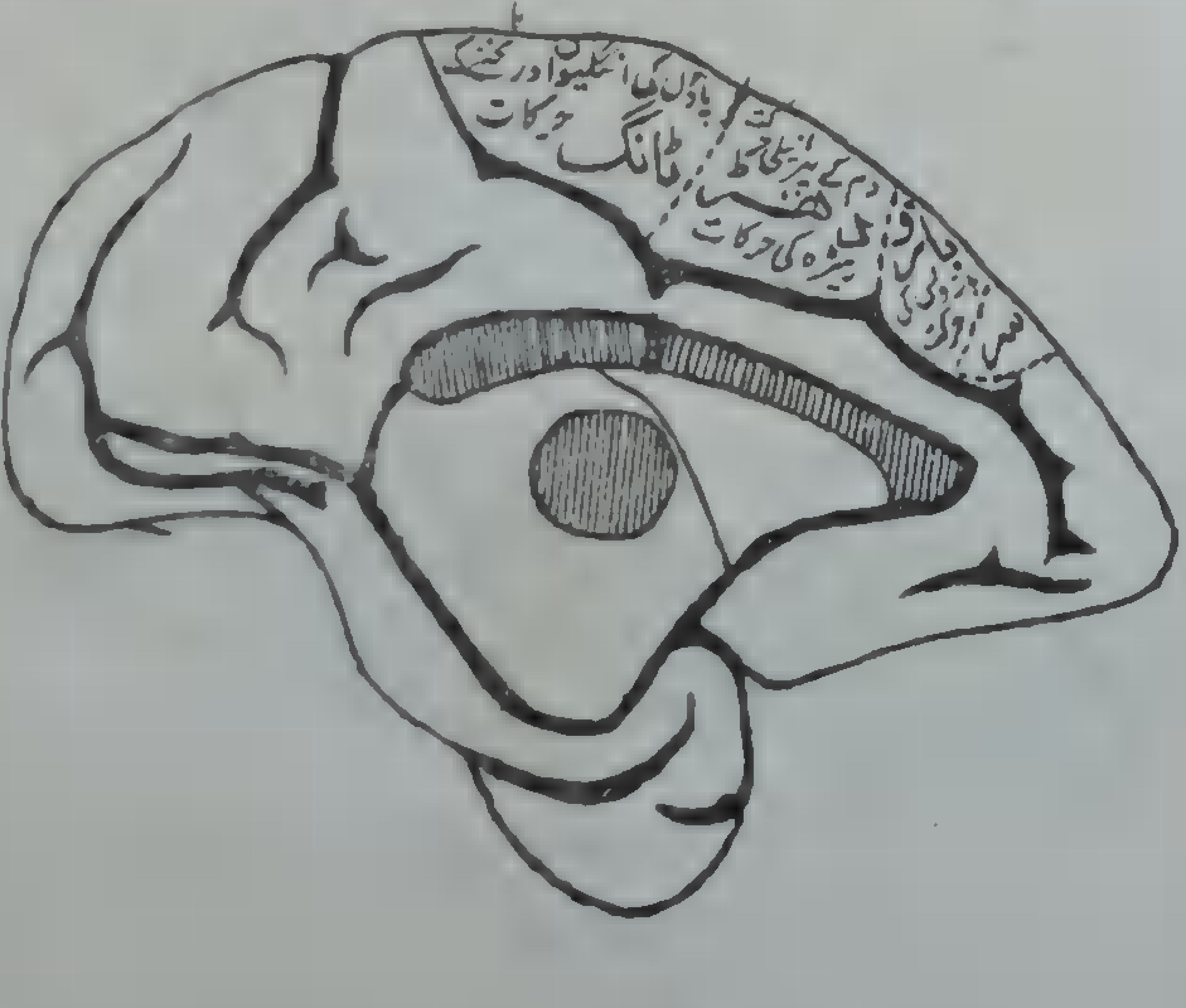
بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ – سطح خارجی

ملاتے ہیں ان کو ریشوں اور ائتلافات دونوں کے قائم مقام سمجھا جا سکتا ہے

ایتلافیہ کے نظریہ تصورات کی حیثیت کے متعلق شک ہو سکتا ہے لیکن اس کا معلمانہ فائدہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ بہر حال یہ معلوم کرنا خالی از دلچسپی نہیں کہ عضویاتی تحلیل اس میں کتنا عمدہ کام دیتی ہے اب ہم اس کو تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں

حرکی رقبہ

ایک بات قطعی طور پر ثابت ہو چکی ہے اور وہ یہ کہ مرکزی تلفیفات جو شگاف رولینڈو کے دونوں جانب ہیں اور (کم از کم بندر میں) بڑے کنارے والی تلفیف (جو ان میں وسطی سطح کے ساتھ مسلسل ہوتی ہے جہاں کہ ایک نصف کرہ دوسرے نصف کرہ سے جڑا ہوا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جہاں ان تمام حرکی تہیجات کو جو قشر دماغ سے روانہ ہو کر تعیلی مراکز یعنی قنطرہ اس انجاع دنخاع (جن پر کہ بالآخر عضلی انقباضات کا دار مدار ہوتا ہے) کی طرف



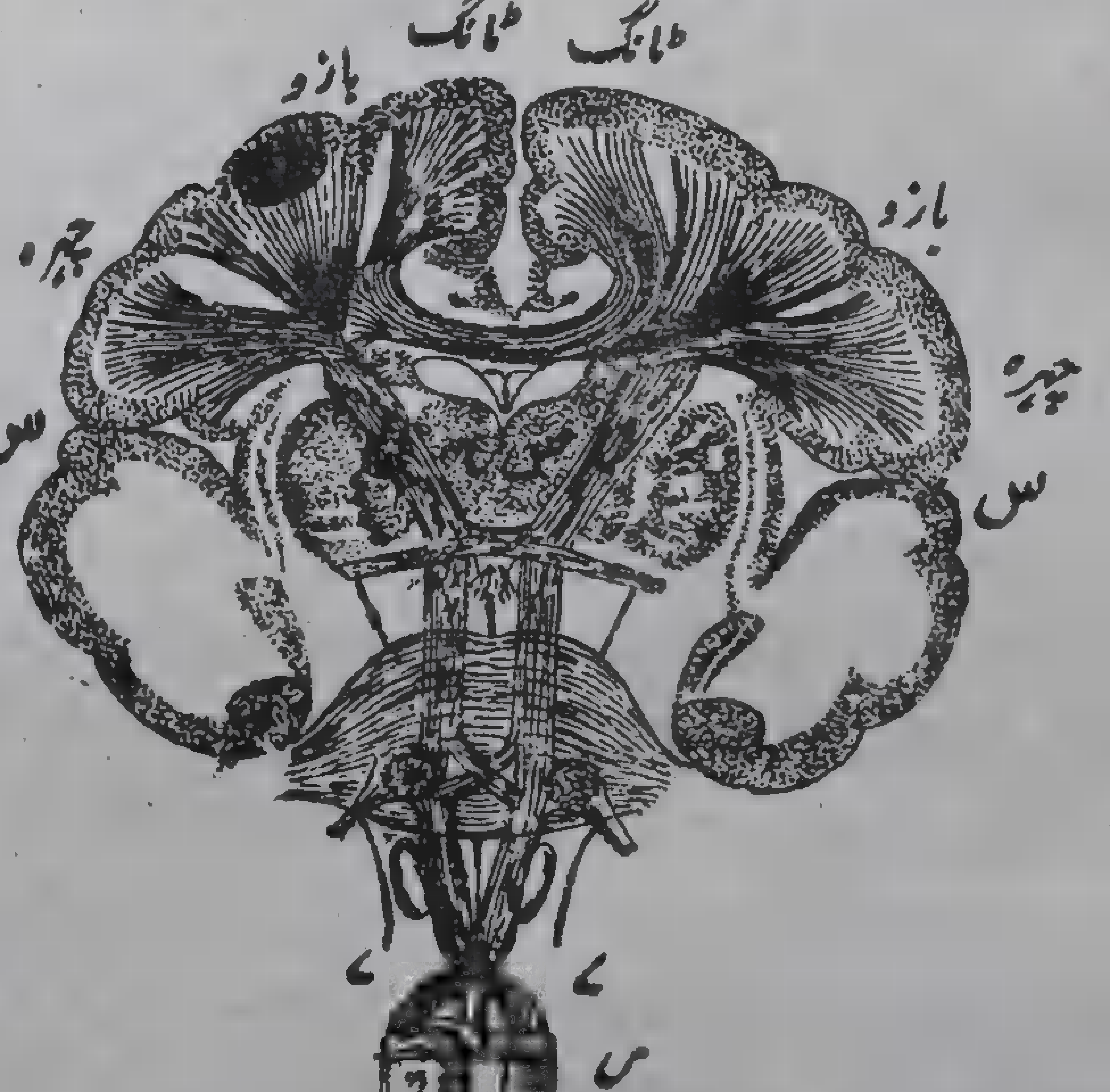
شکل نمبر ۲۲

بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ سطح وسطی۔

جاتے ہیں گزرنا پڑتا ہے ۔ اس حرکی رقبہ کا وجود تشریح تقطیع اور علم الامراض تینوں کی شہادت سے ثابت ہے۔

نمبر ۴۱ نمبر ۴۲ کی شکلیں شیفر اور ہورسلے کی مرتب کردہ ہیں اور ان سے بندر کے حرکی رقبہ کی تشریح و ترتیب اس قدر وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے کہ کسی بیان سے نہ ہو سکتی۔

شکل نمبر ۴۳ کو اسٹار نے مرتب کیا ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ریشے نیچے کی طرف کیونکر جاتے ہیں۔ جتنے حسی تموج نصف کروں میں داخل ہوتے ہیں ان سب کو رقبہ رولینڈو سے گزرنا پڑتا ہے۔ رقبہ رولینڈو اسی اعتبار سے ایک

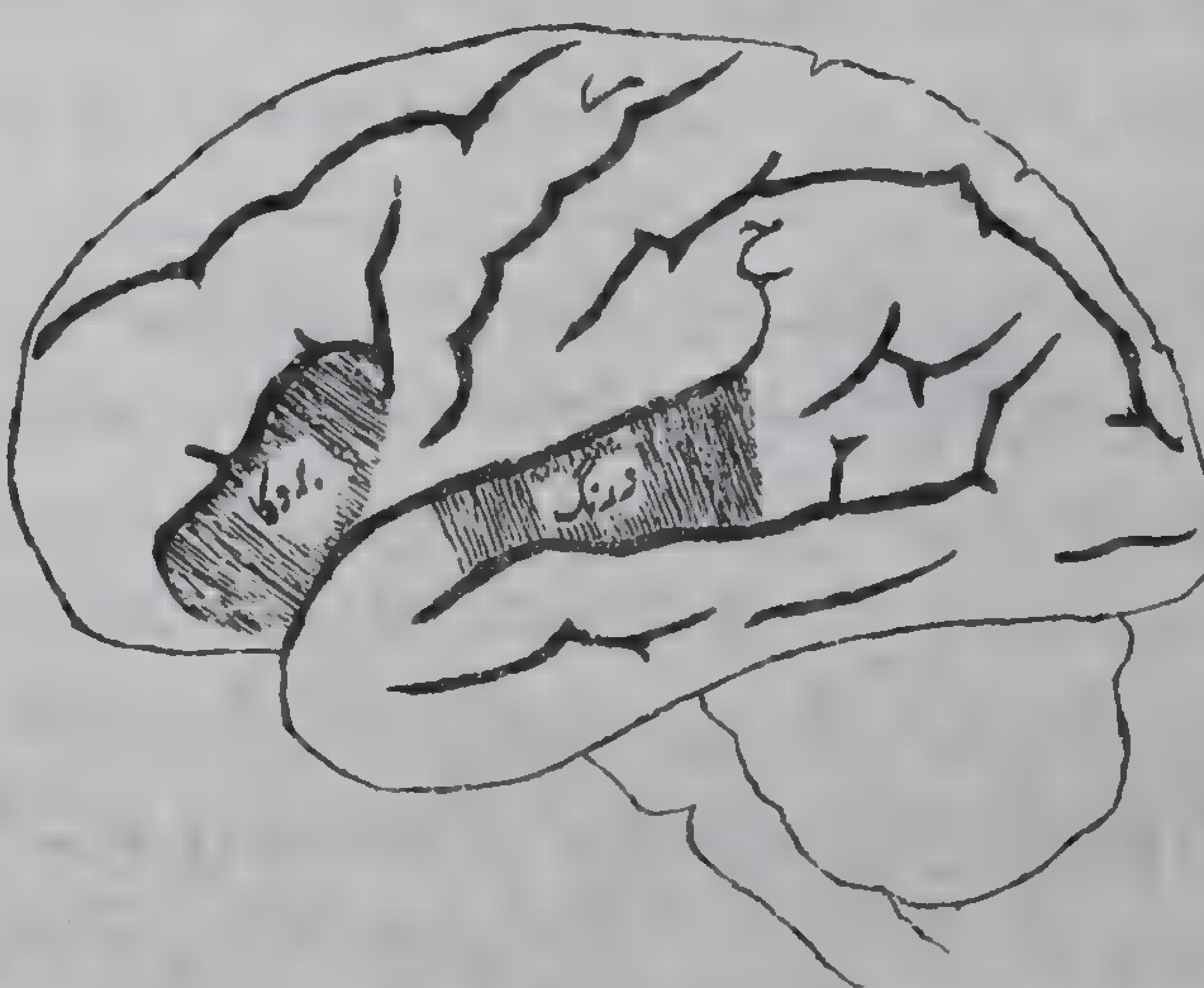


شکل نمبر ۴۳۔ انسانی دماغ کی آڑی تقطیع جو رقبۂ رولینڈو میں سے گئی ہے:۔
س، انشقاق سلویئس۔ ن ع، نواۃ عدسیہ جسم مخطط۔ ت، سریر
ک، کرس۔ ر، راس النخاع۔ ے، اعصاب چہرہ جو اپنے نواۃ سے قنطرہ کے رقبہ میں جا رہے ہیں۔ ت سے ن ع تک جو ریشے جا رہے ہیں وہ نام نہاد درج داخلی ہیں:

قیف کی حیثیت رکھتا ہے، جو داخل قنطرہ اور اس کے نیچے کے حصوں سے گزرتا ہے اور جوں جوں یہ سطح سے نیچے اترتا جاتا ہے اس کی نالی تنگ تر ہوتی جاتی ہے شکل کے بائیں نصف حصہ پر سیاہ بیضوی شکلیں سی جو ہیں یہ تورمات کے بجائے

ہیں اور ریشوں کے راستہ کا بغور مطالعہ کر کے متعلم کو نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ حرکی توجات کے روکنے میں ان کا کیا کچھ اثر ہوتا ہوگا ؟

قشر دماغ کی حرکی مقامیت کا وہ ثبوت جو طالب علم کے لئے سب سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ ایک بیماری سے ملتا ہے جسکو آجکل افیمیا یا حرکی افیزیا کہتے ہیں۔ حرکی افیزیا میں نہ تو آواز بند ہوتی ہے اور نہ زبان اور ہونٹوں پر فالج کا اثر ہوتا ہے۔ مریض کی آواز میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ سوائے ان اعضا کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں اس کے چہرے کے کل اعصاب کا فعل بالکل صحیح ہو۔ وہ ہنس بھی سکتا ہے، رو بھی سکتا اور گا بھی سکتا ہے۔ لیکن وہ یا تو الفاظ کو مطلق ادا ہی نہیں کر سکتا ہے، یا اگر ادا کر سکتا ہے تو صرف چند بے معنی الفاظ و ترکیبات جو اس گفتگو کی کل کائنات ہوتی ہے۔ یا یہ بھی نہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ بولتا ہے لیکن اس کی گفتگو غیر مربوط و بے سر و پا ہوتی ہے۔ کم و بیش الفاظ کا تلفظ اور استعمال غلط ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس کی گفتگو محض بے معنی حروف کا مجموعہ ہوتی ہے۔ خالص حرکی افیزیا کی صورت میں مریض کو اپنی غلطیوں کا احساس ہوتا ہے اور اس کو اس سے بہت تکلیف ہوتی ہے۔ جب کبھی کوئی مریض اس حالت میں مر جاتا ہے اور ورثا اس کے دماغ کے امتحان کرنے کی اجازت دیدیتے ہیں، تو یہ دیکھا گیا ہے کہ سامنے کا زیرین جیرس متضرر ہوتا ہے (دیکھو شکل منبر ۴۴) بروکا نے اس واقعہ کا سب سے پہلے سنہ ۱۸۶۱ مشاہدہ کیا تھا اور اس وقت سے جیرس کو تلفیف بروکا کہنے لگے ہیں۔ جن لوگوں کا بایاں ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور داہنے ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے داہنے نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ اور جنکا داہنا ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور بائیں ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے بائیں نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر لوگ تو بائیں دماغ ہی کے ہوتے ہیں یعنی ان کی تمام پیچیدہ اور مخصوص حرکات کی باگ بائیں نصف کرے ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ عام طور پر جو لوگ زیادہ تر داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی



شکل نمبر ۴۴- بایاں نصف کرہ جن حصوں کو سیاہ دکھایا گیا ہے انکے ضائع ہو جانے سے حرکی (بروکا) اور حسی (ورنک) افیزیا ہو جاتا ہے۔

وجہ یہی ہے، اور اسی وجہ سے بائیں نصف کرے سے صرف داہنے نصف حصۂ جسم کی طرف بہت زیادہ ریشے آتے ہیں، جو شکل نمبر ۴۳ حرف س کے نیچے دکھائے گئے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے انسان کا بایاں نصف کرہ زیادہ کام کرتا ہو۔ اور اسکی کوئی خارجی علامت ظاہر نہ ہوتی ہو۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ جسم کے دونوں حصے اس نصف کرے کے ماتحت عمل کر سکتے ہیں۔ یہی حالت آلات صوت کی اس پیچیدہ اور مخصوص حرکی فعل کے وقت ہوتی ہے جسکو ہم گفتگو یا تکلم کہتے ہیں۔ دونوں نصف کروں میں سے کوئی ایک متاثر کر سکتا ہے جسطرح سے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دھڑ پسلیوں اور پیٹ کے عضلات کو عمل میں لا سکتا ہے۔ مگر (افیزیا) کے مذکورۂ بالا واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکات تکلم میں اکثر اشخاص میں محض بایاں نصف کرہ ہی عامل ہوتا ہے۔ اگر اس میں کچھ نقص واقع ہو جائے تو قوت گویائی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ داہنا نصف کرہ اپنی جگہ پر بالکل تندرست اور اس قسم کی حرکتیں کرتا ہو جیسی کہ کھانا کھاتے وقت مختلف قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں۔

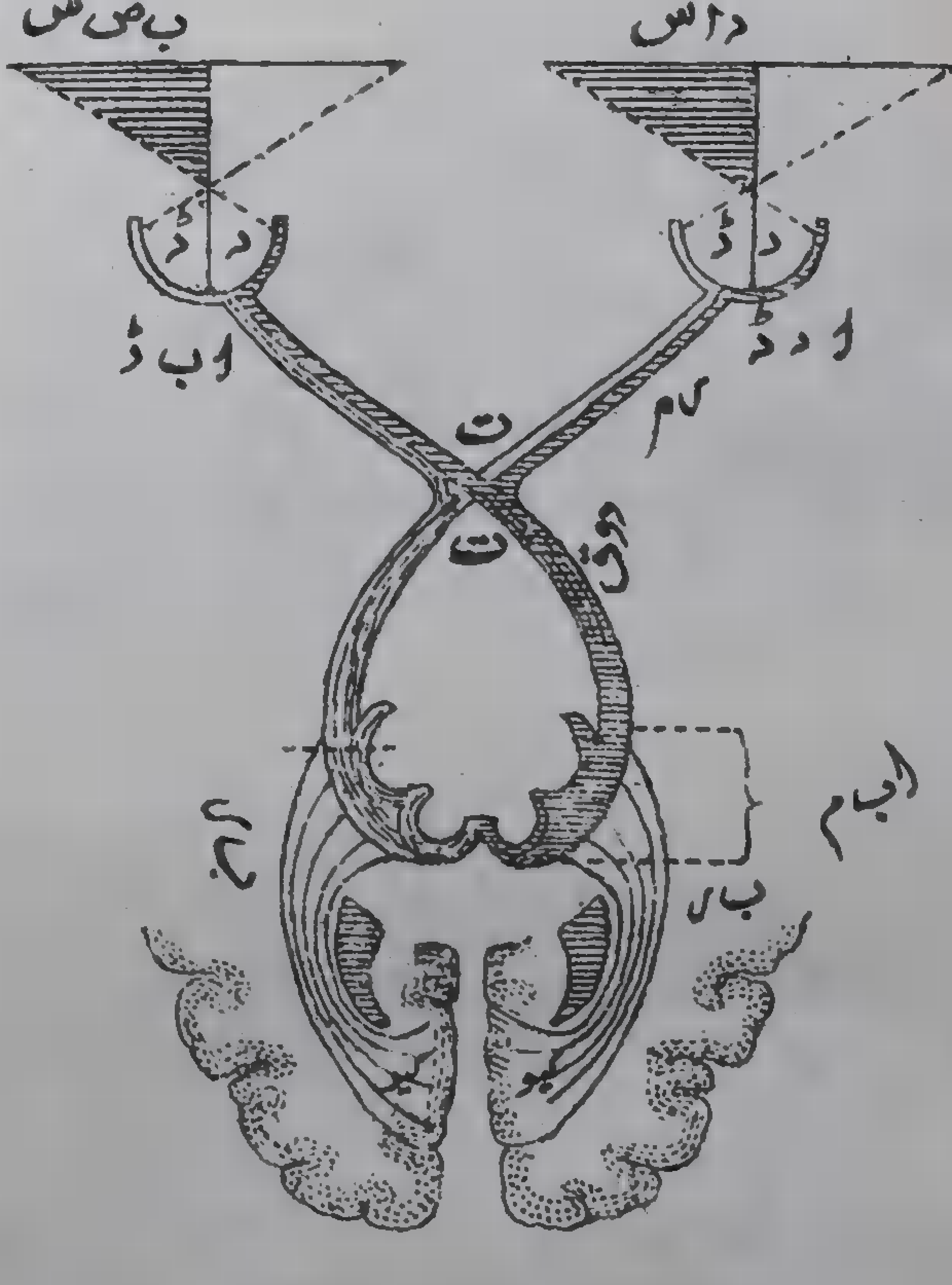
مرکز بصارت

فصوص قفائی میں ہوتا ہے۔ یہ امر بھی تینوں ممکنہ شہادتوں سے قطعاً ثابت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شبکتین کے بائیں نصف حصوں سے تو ریشے بائیں نصف کرے میں جاتے ہیں، اور داہنے نصف حصوں سے داہنے نصف کرے میں جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے جب داہنے فص کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو دونوں آنکھوں کے نصف داہنے حصے نیم کور ہو جاتے ہیں یعنی شبکتین کے داہنے نصف حصوں کی بصارت بالکل زائل ہو جاتی ہے اور مریض کی ساحت نظر کا بایاں نصف حصہ غائب ہو جاتا ہے شکل نمبر (۴۵) سے یہ بات بخوبی واضح ہو جائے گی۔

شیفر اور منک دونوں کا یہ خیال ہے کہ شبکیہ کے بالائی اور زیریں حصوں میں بھی قشر بصری کے ساتھ اس قسم کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ حضرات بندروں اور کتوں کے قشر بصری کو برقی اثر سے متاثر کر کے ان کی پتلی کی حرکتوں کا مطالعہ کر رہے تھے کہ کچھ ایسے واقعات مشاہدہ میں آئے جن سے خیال بالا کی تائید ہوئی۔ اگر دونوں فص بیکار کر دیئے جائیں تو بصارت بالکل زائل ہو جاتی ہے۔ جب نیم چشمی کوری کا مرض انسان کو ہوتا ہے تو نصف ساحت نظر میں روشنی کا احساس تو نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے بصری تمثالات باقی رہتے ہیں۔ لیکن دونوں نصف کروں کے فصوص کے ضایع ہونے سے یہ امر تقریباً یقینی ہے کہ نہ صرف روشنی کی حس بلکہ کل بصری یادداشتیں اور تمثالات یک قلم فنا ہو جاتی ہیں؛ مریض کے بصری تصورات تک باطل ہو جاتے ہیں۔ تصورات پر اس قسم کا اثر صرف قشر دماغ کی کوری سے ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر شبکیہ یا آنکھوں اور قشر دماغ کے مابین کوئی حصہ خراب ہو جائے تو اس سے شبکیہ کی روشنی کے محسوس کرنے کی قوت تو جاتی رہتی ہے، لیکن بصری تمثالات قائم کرنے کی قوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ذہنی کوری

قشر دماغ کی خرابی کا ایک بہت ہی دلچسپ واقعہ ذہنی کوری ہے۔ اس میں بصری ارتسامات کے محسوس کرنے کی قوت پر تو کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، بلکہ ان کے سمجھنے کی قابلیت زائل ہو جاتی ہے از روے نفسیات اس کی توجیہ اس طرح سے کرتے ہیں کہ بصری حسوں



شکل نمبر ۴۵

بصر کی مشینری کا خاکہ مرتبہ سیگوئن ۔ تلفیف کیونیس ڈکیو جو جسے اسکی طرف جاتے ہیں ان کو سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اپنا فعل کرنے سے قاصر رہتے ہیں ۔ ب م ا، داخلی نصف کرے کے بصری ریشے ۔ ا ب م ادنی بصری مرکزوں کا حلقہ اجسام باعیہ وغیرہ ۔ د ب ق، داہنا بصری قطعہ ۔ ت تقاطع بصری ۔ م ا ص، وہ ریشے جو شکلبیہ بغلی اور صدغی نصف حصوں میں جاتے ہیں ۔ م ا م، وہ ریشے جو شکلبیہ کے مرکزی اور انفی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں ۔ ب ڈ، بایاں ڈھیلہ د ڈ، داہنا ڈھیلہ ۔ لہذا دونوں کا داہنا نصف حصہ کور ہے ۔ بہ الفاظ دیگر د ا س ب ص س انسان کے لئے کیو کے متضرر ہو جانے سے غیر مرئی ہو گئے ہیں ۔



شکل نمبر ۴۶۔ وہ تار جو مراکز قشری میں باہم دگر ربط و تعلق قائم کرتے ہیں۔

اوران کے معنی کے مابین جو ائتلافات ہوتے ہیں وہ جاتے رہتے ہیں۔ بصری مراکز اور دیگر تصورات کے مرکزوں کے مابین جو راستے ہوتے ہیں۔ اگر ان میں کسی قسم کی رکاوٹ واقع ہو جائے تو اس سے یہ مرض واقع ہو سکتا۔ چھپے ہوے حروف ہجی یا الفاظ اول تو بعض آوازوں کو ظاہر کرتے ہیں، دوسرے ان سے بعض حرکات گویائی متصور ہوتی ہیں۔ اگر مراکز گویائی یا مراکز سماعت اور مراکز بصارت کے مابین تعلق منقطع ہو جائے تو اس سے لازمی طور پر ہمیں یہی توقع کرنی چاہیے کہ الفاظ کے دیکھنے سے ہم ان کی آواز کا تصور نہ کرسکیں گے۔ مختصر یہ کہ اس صورت میں ہم میں سے پڑھنے کی قابلیت معدوم ہو جائے گی۔ ٹھیک یہی پیچیدگی اکثر اوقات افیزیا کے ان مریضوں کی صورت میں آپڑتی ہے، جن کے سامنے کے صدغی رقبوں کو بہت زیادہ صدمہ پہنچ جاتا ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مریض ایک شے کو دیکھ کر شناخت

نہیں کر سکتا۔ مگر چھو کر شناخت بھی کر لیتا ہے اس کا نام بتا دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان درآئندہ راستوں کی تعداد کس قدر ہے جن کا بر آیندہ سمت میں گویائی پر آکر اختتام ہوتا ہے۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہوتا ہے۔ کامل ذہنی کوری میں مریض کی بصارت وسماعت کوئی قوت کام نہیں دیتی۔ مریض کی حالت ایک طرح کے جنون کی سی ہوتی ہے جس کو اسمبولیا اپریکیا کہتے ہیں وہ معمولی سی معمولی چیزوں کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے بہت ممکن ہے کہ مریض پاجامے کو بجائے ٹانگوں میں پہننے کے ایک طرف کندھے پر ڈال لے۔ اور ٹوپی کو بجائے سر پر اوڑھنے کے دوسری طرف کندھے پر ڈال لے۔ یا صابون کو کھانے لگے۔ اور جوتوں کو میز پر رکھے۔ یا لقمہ ہاتھ میں لے۔ اور اس کو یہ نہ معلوم ہو کہ اس کو کیا کرنا چاہیئے اور پھر اس کو رکھ دے۔ لیکن اس قسم کی خرابی دماغ کے بہت زیادہ متضرر ہوجانے سے ہوتی ہے۔

مرکز سماعت فص صدغی کے بالائی تلفیف میں واقع ہے (دیکھو شکل نمبر ۴۲ میں وہ حصہ جس پر ورنگ لکھا ہوا ہے) اس کا ثبوت افیزیا کے واقعات سے ملتا ہے۔ چند صفحے پہلے ہم نے حرکی افیزیا سے بحث کی ہے۔ اب ہم حسی افیزیا کا ذکر کرتے ہیں۔ افیزیا کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہے اس کے تین دور ہوسکتے ہیں (۱) دور بروکا (۲) دور ورنک (۳) دور چار کاٹ بروکا کی تحقیق کا حال معلوم ہے۔ ورنک نے سب سے پہلے ان اشخاص کے مرض میں امتیاز کیا ہے جو گفتگو کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ اور جو گفتگو سمجھ تو سکتے ہیں مگر صرف بول نہیں سکتے۔ اس لئے اول الذکر حالت کو فص صدغی کی خرابی پر مبنی قرار دیا ہے۔ اس حالت میں دراصل مریض الفاظ سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اس مرض کو سمعی افیزیا کہتے ہیں۔ اس موضوع پر جدید ترین اعدادی تحقیق ڈاکٹر ایلن اسٹار نے کی ہے۔ ان کو سات مریض لفظی بہرے پن کے دستیاب ہوئے (یہ لوگ لکھ پڑھ اور بول سکتے تھے۔ لیکن اگر ان سے کچھ کہئے تو اسکو نہ سمجھ سکتے تھے) ان لوگوں کا نقص دماغ کی پہلی اور دوسری تلفیف صدغی کے دو تہائی پچھلے

حصہ تک محدود تھا۔ جن لوگوں کو داہنے ہاتھ سے کام کرنیکی عادت ہوتی ہے یعنی جنکے دماغ کا بایاں نصف حصہ کام کرتا ہے، ان میں حرکی افیزیا کے نقص کی طرح خرابی ہمیشہ بائیں طرف ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب کا مرکز بالکل ہی ناکارہ ہوجائے تب بھی تھوڑی بہت سماعت باقی رہتی ہے، اس کے لئے داہنی جانب کا مرکز کام کریگا لیکن یہ سماعت یا بول چال میں مفید نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کام وہیش محض بائیں مرکز کی صحت پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ ان حالتوں میں سنے ہوئے الفاظ کو ایک طرف تو ان اشیا سے ائتلاف ہوتا ہے، جن کے لئے یہ ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان حرکات سے ہوتا ہے جو ان کے اداکرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ (بقول ورنک) ہم میں سے اکثر کی قوت گویائی یا سمعی اشاروں پر عمل کرتی ہے، یعنی ہمارے بصری لمس اور دیگر تصورات غالباً براہ راست حرکی مرکزوں کو متہیج نہیں کرتے۔ بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آوازوں کو پیدا کرتے ہیں اور اس کے بعد حرکی مرکز متہیج ہوتے ہیں۔ گویا کہ الفاظ کی ذہنی آوازیں ادائی الفاظ کے لئے بمنزلہ فوری مہیج کے ہوتی ہیں جہاں ان کا امکان فوت ہوجاتا ہے۔ یعنی بائیں جانب کے نصف صدغی میں اس کا مرکز فنا ہوجاتا ہے، یا فنا کردیا جاتا ہے، تو اس سے گویائی پر ضرور اثر پڑتا ہے۔ بعض ایسے واقعات بھی دیکھنے میں آئے ہیں، جن میں مرکز سماعت کی خرابی کا گویائی پر کوئی اثر نہیں پڑا لیکن ایسے واقعات شاذ ہوتے ہیں اور ہم انکو خرق عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ایسی صورتوں میں مریض اپنے آلات گویائی کو دوسرے نصف کرے سمعی مرکز سے متہیج کرتا ہوگا۔ یا پھر یہ براہ راست بصر و لمس کے مرکزوں سے متہیج ہوتے ہوں گے۔ اور مرکز سماعت کو دخل ہی نہ ہوگا۔ چیرکاٹ نے اسی قسم کے دقیق شخصی ائتلافات کی تحلیل کی ہے، جو اس موضوع پر ایک نمایاں کارنامہ خیال کیا جاتا ہے۔

ہر وہ شئے جس کا کوئی نام ہوتا ہے اس میں متعدد اوصاف وخواص اور اس کے متعدد پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے ذہنوں میں شئے کے نام اور اس کے اوصاف وخواص میں باہم ائتلاف ہوتا ہے اگر دماغ کے

مختلف حصوں کو علٰحدہ علٰحدہ اس شئے کے مختلف خواص سے تعلق ہو' اور ان کے علاوہ ایک حصہ کا نام کے سننے سے تعلق ہو' دوسرے کا اس کے ادا کرنے سے' تو ان تمام حصوں میں (از روئے قانون ائتلاف جس کا ہم آئندہ تذکرہ کریں گے) لازمی طور پر ایسا تعلق ہونا چاہئے کہ ان میں سے ایک حصہ کی فعلیت باقی تمام حصوں کو عمل میں لے آتی ہو۔ باتیں کرتے وقت (جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں) غایت عمل ادائی الفاظ ہوتی ہے۔ اگر اس حصۂ دماغ کو ضرر پہنچ جائے جس سے ادائی الفاظ کا تعلق ہے تو اگرچہ اور تمام دماغی حصے بالکل صحیح و سالم ہی کیوں نہ ہوں انسان یا تو بالکل گفتگو کرنے سے معذور ہو جاتا ہے' یا اس کی باتیں غیر مربوط و بے سروپا ہو جاتی ہیں۔ ٹھیک یہی حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ تلفیف بروکا میں خرابی واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن بولتے وقت بولنے والے کے سلاسل تصورات کی ترتیب مختلف ہو سکتی ہے۔ عموماً تو وہی ترتیب ہوتی ہے جو کہ اوپر بیان کر دی ہے۔ یعنی اشیا کے لمسی بصری اور دیگر خواص سے ان کے اسماء کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد نام زبان پر آتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کے ذہن میں نام لینے سے پہلے اشیاء کا منظر سامنے آتا ہو تو ظاہر ہے کہ مراکز سماعت کی خرابی سے اس کے بولنے یا پڑھنے کی قوت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ وہ ذہنی طور پر بہرا ہوگا' یعنی اس کی آواز انسانی کی سمجھنے کی قوت کو نقصان پہنچیگا۔ لیکن اس کو افیزیا نہ ہوگا۔ اسطرح پر ڈاکٹر اسٹار کے ان سات واقعات کی توجیہ کیجا سکتی ہے جنمیں مریض الفاظ کے سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اسکو حرکی افیزیا نہیں ہوتا۔

اگر کسی شخص میں مندرجۂ بالا ترتیب ائتلاف خلقی اور عادتی ہو تو بصری مرکزوں کو نقصان پہنچ جانے سے وہ نہ صرف لفظ نابینا ہو جائیگا بلکہ اسکی قوت گویائی کو بھی کم و بیش نقصان پہنچیگا۔ نفس قفائی کی خرابی کی وجہ سے اسکی گفتگو بے ربط و بے سروپا ہو جائیگی۔ چنانچہ نونین صاحب نے نصف کرے کی شکل بنا کر نہایت ہی وضاحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ افیزیا کے جسقدر مریضوں کا مجھے تجربہ ہوا ہے

ان میں خرابی ان تین مقامات سے کسی جگہ ہوتی ہے (۱) مرکز بروکا (۲) مرکز ورناک (۳) حاشیہ کی بالائی اور زوایہ دار تلفیفات جنکے نیچے سے ہوکر وہ ریشے گزرتے ہیں جو بصری مرکزوں کا باقی دماغ سے تعلق قائم کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۴۸) اس نتیجہ میں اور ڈاکٹر اسٹار کی تحلیل میں (جو انھوں نے خالص حسی واقعات کے متعلق کی ہے) بھی مطابقت پائی جاتی ہے۔

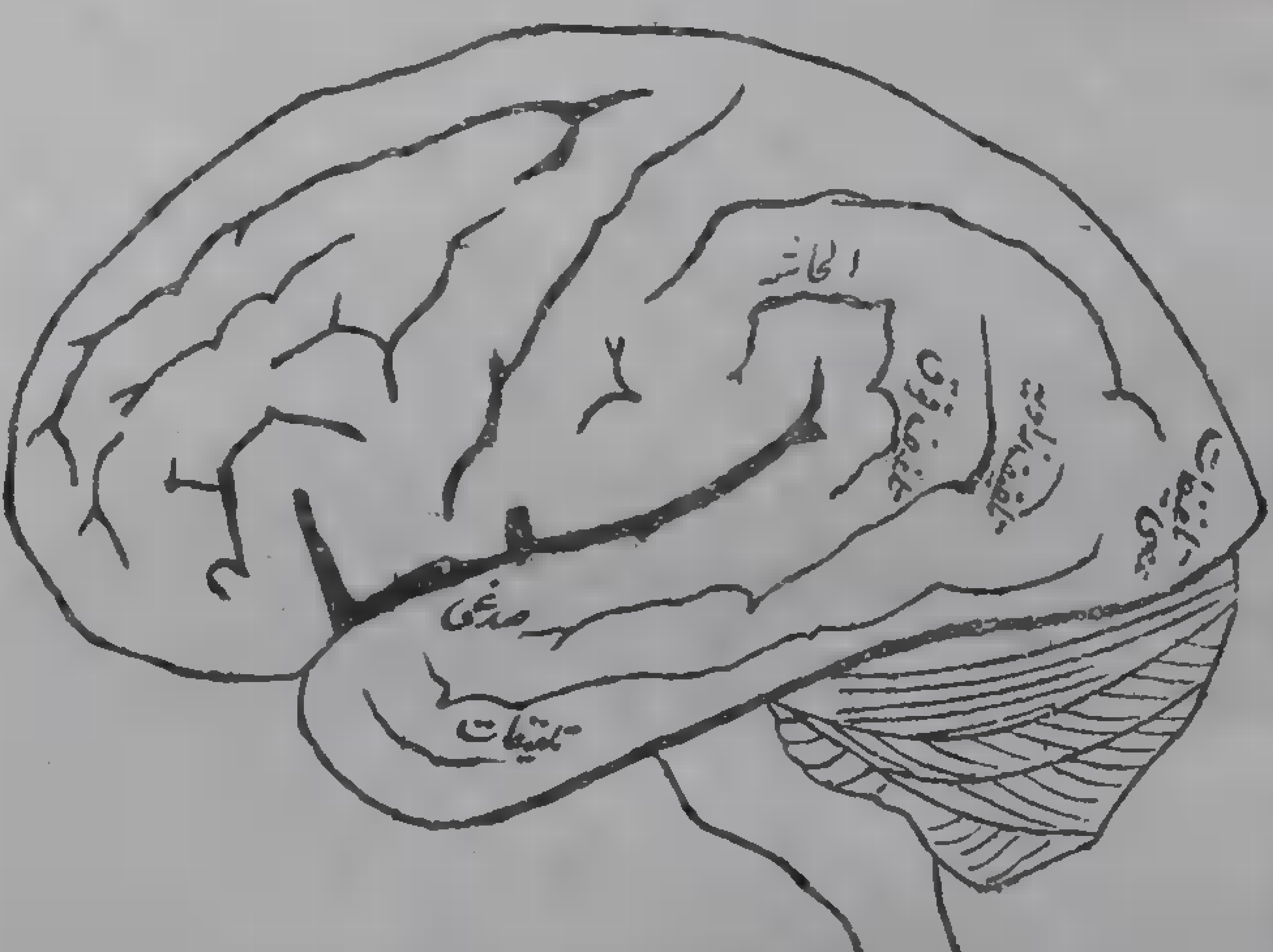
تمثل کے باب میں ہم مختلف اشخاص کے حسی حلقوں کے اختلافات پر پھر بحث کرینگے۔ فی الحال تو ہمارے لئے افیزیا کے علم کی تاریخ سب سے زیادہ دلچسپ شے ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کام کرنیوالوں کا صبر وثبات مدت مدت کے بعد سخت ترین گتھیوں کو سلجھا کر ایک باقاعدہ شئے بنا سکتا ہے دماغ میں آلۂ گویائی کا ہونا ایسا ہے جیسا کہ ذہن میں قوت گویائی، جس وقت انسان بولتا ہے تو کم وبیش اس کا کل دماغ اور کل ذہن مشغول ہوتا ہے۔ شکل نمبر ۴۸ (مرتبہ راس) سے یہ بات نہایت اچھی طرح سے سمجھ میں آجائیگی کہ زبان کے استعمال کے وقت دماغ کے کون سے چار حصوں کو نہایت اہم تعلق ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی مزید تشریح وتوضیح کرنے کی ضرورت نہیں حسی مرکزوں کی اس قدر اچھی طرح سے تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ ذائقہ اور بو کے متعلق تو ہم کچھ کہہ ہی نہیں سکتا۔ عضلی اور جلدی احساس کے متعلق یہ ہے کہ غالباً اسکا حرکی رقبہ سے ہے، اور ممکن ہے ان تلفیفات سے ہو جو اسکے نیچے اور اسکے وسط کے مقابل واقع ہیں۔ درآئندہ لمسی تموجات اس رقبہ کے خلایا میں ریشوں کے ایک مجموعہ سے داخل ہوتے ہونگے۔ اور ان سے اخراج دوسرے ریشوں کے ذریعہ سے ہوتے ہونگے۔ لیکن تشریح کی ان باریکیوں کے متعلق ہم اب تک کچھ نہیں جانتے۔

بو ذائقہ اور لمس کے مرکز

حاصل

اب ہم دیکھتے ہیں کہ مینرٹ اور جیکسن کا سلسلہ جس سے ہم نے صفحہ نمبر ۔۔ پر ابتدا کی تھی اسکی واقعات سے نہایت تشفی بخش طور پر تائید ہوتی ہے: غالباً اعلیٰ ترین مرکزوں میں ایک تو ایسے نظامات ہیں جن سے ارتسامات وحرکات کا احضار ہوتا ہے اور دوسرے وہ ہیں جو پہلے نظامات کی فعلیت کو مناسب ترکیب دیتے ہیں۔ آلات حس سے جب درآئندہ تموجات دماغ میں آتے ہیں تو ان سے کوئی نظام

متہیج ہوتا ہے، اور یہ اوروں کو متہیج کردیتا ہے۔ یہانتک کہ آخرکار نیچے کی طرف کسی نہ کسی قسم کا اخراج ہوتا ہے اس بات کے پوری طرح سمجھ میں آجانے کے بعد اس امر کے دریافت کرنے کی بہت ہی کم گنجایش رہجاتی ہے کہ آیا حرکی رقبہ محض حرکت ہی کے لئے ہوتا ہے یا حسی امور بھی انجام دیتا ہے۔ جس حد تک تموجات قشر دماغ میں دوڑتے ہیں، یہ کل کا کل حرکی بھی ہوتا ہے اور حسی بھی۔ غالباً تمام تموجات کے ساتھ ان کے احساس وابستہ ہوتے ہیں، اور جلد یا بدیر حرکات



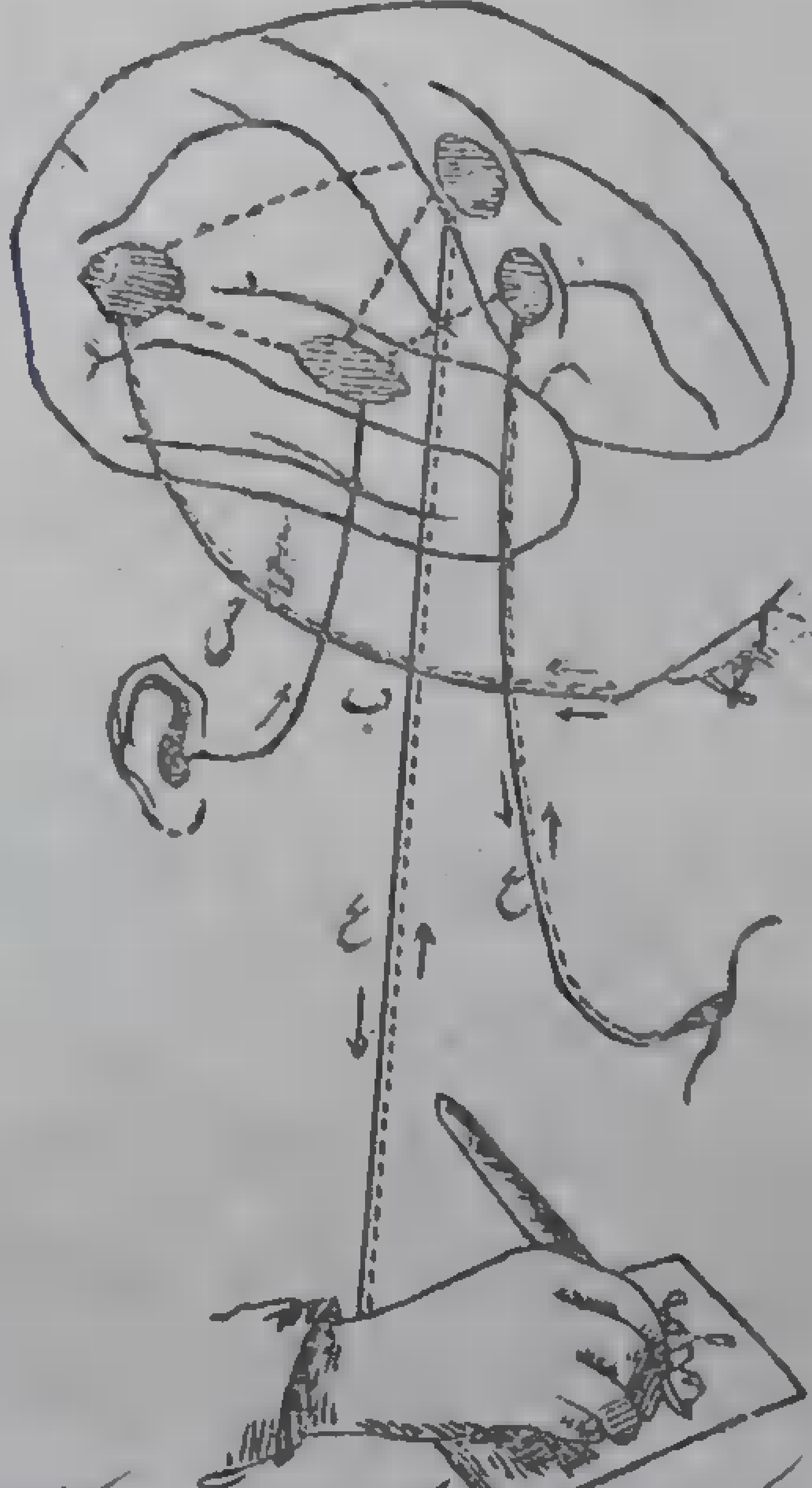
شکل نمبر ۴

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار سے ہر مرکز درآئندہ ہوتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے ہر مرکز برآئندہ ہوتا ہے۔ نخاع کے حرکی خلایا تک کے اندر یہ دونوں خصوصیات لازم وملزوم چیزوں کی طرح سے موجود ہوتی ہیں۔ مارک ایکسنر

اور پنبھ یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک حرکی مرکز کے گرداگرد اس طرح سے شگاف دیا جائے کہ قشرِ دماغ سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے تو اس میں وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اس کے بالکل علیٰحدہ کر دینے کی صورت میں پیدا ہوتی ہیں اس لئے جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں اس کی حالت محض تحیف کی سی ہے جس میں سے حرکت میں لانے والا تموج (جو آتا اور کہیں سے ہے) گذرتا ہے۔ شعور اس تموج کے ساتھ ہوتا ہے' اگر اس تموج کا قفائی طرف زور ہوتا ہے تو ان اشیاء کا جو نظر آتی ہیں' اگر اس کا زور صدغی یعنی کنپٹی کی جانب ہوتا ہے تو شعور ان آوازوں کا ہوتا ہے جو سامعہ کو متاثر کرتی ہیں۔ اگر اسکا زور حسکی رقبہ کی طرف ہوتا ہے تو ان چیزوں کا احساس ہوتا ہے جو انسان سے اس وقت مس کرتی ہیں یا جن کو وہ چھوتا ہے وغیرہ۔ سائینس کی جو حالت اس وقت ہے یعنی علم نے جہاں تک ترقی کی ہے' اس کا لحاظ رکھ کر تو ہم اسی قسم کا عام اور ایک حد تک مبہم ہی سا اصول قائم کر سکتے ہیں۔ کیونکہ غالباً آئندہ چل کر اتنے کی تو تردید نہ ہو گی لیکن ظاہر ہے کہ اس سے اس امر کا بالکل پتہ نہیں چلتا کہ جس وقت کوئی خیال ہمارے ذہن میں ہوتا ہے' اس وقت دماغ میں کیا ہوتا ہے۔ اشیاء کے عام علائق مثلاً ان کی عینیتیں مشابہتیں' اختلافات یا خود شعور کی عام شکلیں مثلاً اس کا بے سعی دفتشر ہونا' متوجہ و غیر متوجہ ہونا خوشگوار و غیر خوشگوار ہونا' با مظاہر دلچسپی وانتخاب وغیرہ یہ تمام ایسے نتائج ہیں جن کا وجود بعض تموجات کے متلازم ہوتا ہے اور یہ تموجات وہ ہوتے ہیں جو ایک مرکز کا دوسرے مرکز سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ شاید ہی کوئی مبہم اصول ہو۔ علاوہ ازیں دماغ کے بعض حصے مثلاً فصوص جبہی کے زیرین حصے اس میں کہیں جگہ نہیں پاتے۔ کتوں کے ان حصوں کو فنا کر کے دیکھا گیا' لیکن اس سے انکی حرکت یا حسیت میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوا۔ بندروں پر بھی تجربہ کیا گیا' ان میں بھی نہ تو ان کے تہیج کرنے سے کوئی علامت ظاہر ہوئی اور نہ قطع کرنے سے۔ ہورسلے۔ اور۔ شیفر نے جو ایک بندر پر تجربہ کیا تو وہ دماغ کے ان حصوں کے قطع کرنے کے بعد بالکل معمولی حالت میں رہا۔ بلکہ چند ایسی کھلاریاں بھی کیں جو وہ صحیح و سالم حالت میں

کیا کرتا تھا۔

مختصر یہ کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالتوں کی معلومات ان کی متلازم دماغی شرائط کی معلومات سے کہیں زیادہ ہیں۔ ہیلا تکلم کے عناصر ذہن کی اگر ازروئے تامل تحلیل نہ کی جاتی تو نظریۂ افیزیا جو موجودہ عضویات کا سب سے چمکدار نگینہ ہے ہرگز منکشف نہ ہوسکتا۔ اس لئے ہمارے اس مسلمہ کو جو ہم نے صفحہ ۶ پر بیان کیا تھا کہ ذہنی حالتیں قطعًا اور کلیۃً دماغی حالتوں کے تابع ہیں اب بھی محض مفروض ہی سمجھنا چاہیئے۔ اس کے متعلق ہم ایک عام اعتقاد رکھ سکتے ہیں کہ اس کو صحیح ہونا چاہیئے، لیکن یہ کیونکہ صحیح ہے اس امر میں ہم کو سچ تو یہ ہے کہ کوئی قرار واقعی بصیرت نہیں۔



شکل نمبر ۴۹ ا مرکز سماعت ہے۔ ب مرکز بصارت ہے ح مرکز تحریر ہے اور ک مرکز تکلم وگویائی ہے

اس سے پہلے کہ ان حالتوں کا مطالعہ کیا جائے جو صحیح معنی میں شعوری حالتیں کہلائی جاسکتی ہیں، میں دماغی عمل کے دو یا تین پہلوؤں پر ایک علٰحدہ باب میں بحث کرتا ہوں۔ یہ پہلو ایک عام اہمیت رکھتے ہیں، اور ان کو ہماری تمام ذہنی حالتوں کی پیدائش میں دخل ہوتا ہے۔

باب ۹

عصبی عمل کی چند عام شرائط

اخراجِ عصبی

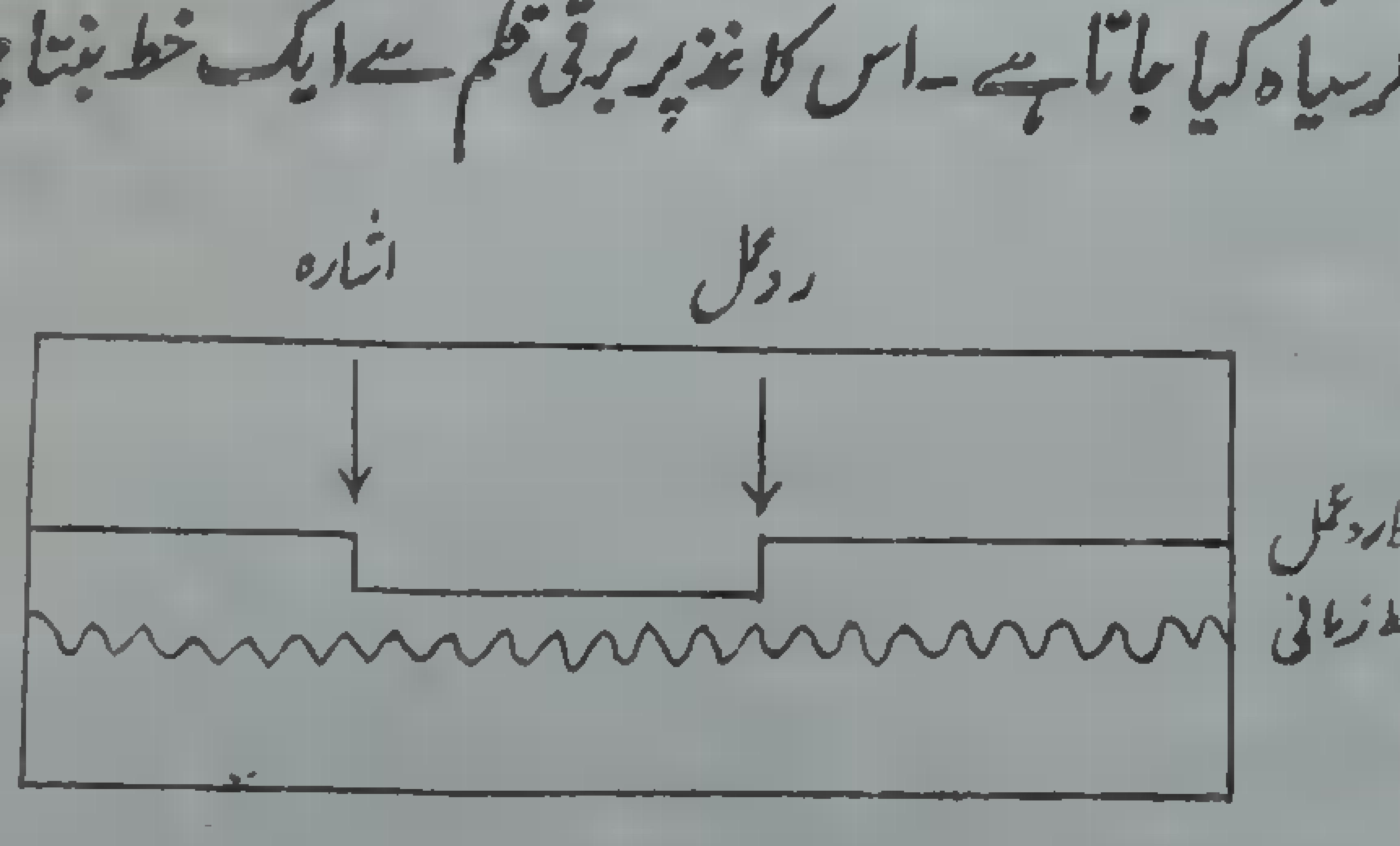
لفظ اخراج اس کتاب میں اکثر آئے گا ہم اس لفظ کے استعمال کرنے پر مجبور بھی ہیں، کیونکہ جو تموج دماغ سے عضلات اور دیگر داخلی اعضا کی طرف جاتا ہے اس کی روانی کو درآئندہ تموج سے ممتاز کرنے کے لئے ہم لفظ اخراج سے بہتر کوئی لفظ نہیں پاتے متعلم کو چاہیئے کہ اس لفظ کو استعارہ ہی نہ خیال کرے۔ علم حرکت کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو عصبی خلیہ میں سے تموج کا گذرنا بندوق کے چھٹ جانے کا مشابہ ہوتا ہے خلیہ کا مادہ اندر کی طرف سے تنا ہوا ہوتا ہے درآئندہ تموج مکثرات میں ایک طرح کی ہل چل ڈال دیتا ہے، جس سے یہ تناؤ کی حالت فرو ہو جاتی ہے۔ اس طرح کا نسبتہً پائیدار توازن قائم ہو جاتا ہے، اور خلیہ سے کچھ قوت خارج ہوتی ہے جو برآئندہ تموج کی ابتدا ہوتی ہے۔ جب یہ تموج عضلہ میں پہنچتا ہے تو وہاں مکثرات میں اس سے ایسی ہی ہل چل ہوتی ہے جسکی بنا پر اثر اور بھی قوی ہو جاتا ہے بیٹوسی کی تحقیق ہے کہ انقباض عضلہ سے جو کام انجام پاتا ہے، وہ اس سے ۲،۰۰۰ گنا زیادہ ہوتا ہے، جو اس برقی یا کہربائی تموج سے ہوتا ہے جس سے اس کا عصب حرکی تہیج ہوا تھا۔ جب مینڈک کی ٹانگ کے عضلہ کو پہلی بار براہ راست حرکی عصب کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں،

اور دوسری بار بطریق معکوس عصب حسی کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بطریق معکوس قوی تر تموج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور انقباض نسبتہً زیادہ دیر میں ہوتا ہے لیکن اس طرح سے جب یہ ہو جاتا ہے تو پہلی صورت کے انقباض سے زیادہ قوی ہوتا ہے ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نخاع کے خلایا جن کے واسطہ سے معکوس طور پر حرکت ہوتی ہے، ایک طرح کی مزاحمت کرتے ہیں جس پر غالب آنا تموج کیلئے پہلے ضروری ہوتا ہے۔ لیکن ایک بار جب یہ تموج اُن خلایا پر غالب آجاتا ہے تو ان سے دوسری جانب نسبتہً شدید تموج خارج ہوتا ہے۔ کیا یہ عمل چھوٹے پیمانہ پر بندوق کے چھوٹنے کے مشابہ نہیں ہے۔

زمانِ ردِّ عمل اخراج کے ہونے میں جس قدر وقت صرف ہوتا ہے گذشتہ چند سال سے اس کی نہایت غور و خوض سے (اختبارات کے ذریعہ سے) تحقیق ہو رہی ہے، اور اس امر کی کوشش کی جارہی ہے کہ مہیج کے عمل اور عضلات کی حرکت میں جتنا زمانہ صرف ہوتا ہے اسکو صحیح طور پر دریافت کیا جائے۔ سب سے پہلے اس بارے میں ہلیم ہولٹز نے پیش قدمی کی، اور مینڈک کے سر مینی عصب کے برائندہ تموج کی رفتار کو دریافت کیا اس میں جو طریقے اس نے استعمال کئے تھے وہ بہت ہی جلدی ردّات عمل پر استعمال کئے گئے۔ اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائشوں کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب المثل چلی آتی ہے، کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابل تعین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے سائنس نے اس رازِ سربستہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرنکلین نے پہلے پہل بجلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر نئے اور نسبتہً سر ونسل کے دیوتاؤں کی حکومت کی خبر دیتا تھا۔ لیکن میں شروع ہی میں کہے دیتا ہوں کہ سرعت فکر قطعاً گمراہ کن ترکیب ہے کیونکہ کسی حالت میں بھی یہ صاف دریافت نہیں ہو سکا کہ جس زمانے کی

پیمائش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل فکر وقوع پذیر ہوتا ہے - یہ مدتیں دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض ہیجوں کے عمل کے بعد ان کی ردّات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے - ردّعمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں یعنی حرکی وحسی خلایا میں وہ تناؤ پہلے ہی سے موجود مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتظاری کہتے ہیں - ردّعمل میں جتنا وقت صرف ہوتا اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا بالفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شئے کا اضافہ ہو جاتا ہے جس سے اخراج وقوع میں آجاتا ہے) اسکی اب تک نہ تو عصبی نقطۂ نظر سے تحقیق ہوئی اور نہ ذہنی نقطۂ نظر سے -

ان تمام تحقیقات میں طریق کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وقت پیما آلات پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے - اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے، جو ردّعمل ہوتی ہے - اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود لکھ جاتا ہے ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان ردعمل ہے وقت پیما آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں - ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک ڈھول سا چکر کرتا رہتا ہے، اس پر ایک کاغذ منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیں میں رکھ کر سیاہ کیا جاتا ہے - اس کاغذ پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے



شکل نمبر ۴۹

جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط کھینا خود بخود بند ہو جاتا ہے اور ردعمل کے بعد

خود بخود بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے (اور یہ کسی دھات کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا جو ایک معلوم شرح سے مرتعش ہوتی ہے) یہ پہلے خط کے برابر ایک اور خط کھنچتا جاتا ہے۔ سلائی کے مرتعش ہونے کی وجہ سے یہ خط لہردار ہوتا ہے، اس کی ہر لہر سکینڈ کے ایک متعین حصہ کے بجائے ہوتی ہے رد عمل والے خط میں اشارہ اور رد عمل کے مابین جو درز رہ جاتی، اس کا لہروں والے خط کے مقابلہ میں رکھکر حساب کیا جاتا ہے شکل نمبر ۹ ہ پہلے نشان خط رد عمل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے، دوسرے نشان پر رد عمل کے ہونے پر پھر شروع ہو جاتا

اس پیمائش کے لئے بالعموم ہپ کا وقت پیما گھنٹہ استعمال ہوتا۔ سوئیاں ابتداءً صفر پر ہوتی ہیں۔ اشارہ کے ہونے پر (جس کے ساتھ ہی ایک برقی اثر ان پر بھی ہوتا ہے) یہ چلنے لگتی ہیں۔ اور رد عمل سے رک جاتی ہیں۔ ان کی حرکت کا زمانہ ۱/۱۰۰۰ سیکنڈ تک ڈائل پر سے معلوم ہو جاتا ہے۔

سادہ ردات عمل تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ زمان رد عمل ایک ہی شخص میں اس کی توجہ انتظاری کی جہت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے

اگر موضوع جو حرکت کی جانے والی ہے اس کی طرف تا بہ امکان خیال نہ کرے، بلکہ اپنی توجہ کو اشارہ کے لینے پر صرف کرے تب تو زمان رد عمل طویل ہوتا ہے اگر وہ اپنی تمام توجہ محض عضلی رد عمل کی طرف صرف کرے تو یہ مدت کم ہوتی ہے لینج نے ونٹ کے معمل میں کام کرتے وقت اس واقعہ کا سب سے پہلے مشاہدہ کیا تھا اس کا بیان ہے کہ خود میرا زمان رد عمل عضلی تو بالاوسط ۱۲۳ر۰ ثانیہ اور حسی بالاوسط ۲۲۳ر۰ ثانیہ تھا۔ مگر اختبارات عضلی طریقہ پر ہونے چاہئیں۔ کیونکہ اس طریقہ پر وقفہ کم از کم ہوتا ہے اور نتیجہ نسبتہً مستقل۔ بالعموم مہیج اور رد عمل کے مابین ۱/۱۰ اور ۱/۵ سیکنڈ کے بین بین وقفہ ہوتا ہے۔ میرے خیال میں ان حالات میں رد عمل اضطراری فعل ہوتا ہو گا۔ حرکت سے پہلے عضلات کو جو تیار کیا جاتا ہے اس کے معنی اخراجی راستوں کے اس حد تک متہیج ہو جانے کے ہیں، جب اخراج سے کچھ ہی کم حالت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ مرکزوں میں عارضی طور پر ایک معکوس قوس بنجاتی ہے جس میں سے در آئندہ

تموج فی الفور خارج ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس جب توجہ محض اشارہ کی طرف مبذول ہوتی ہے تو حرکی رد عمل اشارہ ہونے کے بعد ہی تہیج ہو سکتے ہیں اس حالت میں رد عمل میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ جب ہماری توجہ حرکت کی طرف ہوتی ہے یعنی جب ردات عمل عضلی طریقہ سے عمل میں آتے ہیں، ہم سے بعض اوقات غلط اشارہ پر حرکت ہو جاتی ہے خصوصاً جب کہ یہ اشارہ ہماری توقع کے مطابق ہو۔ اس صورت میں اشارہ کی حالت محض ایک شعلہ کی سی ہوتی ہے جو بارود کے فتیلہ میں لگ جاتا ہے اشارہ کے ہونیکے بعد غور و فکر مطلق نہیں ہوتا ہاتھ بلا کسی ارادہ کے مڑ جاتا ہے۔

لہذا یہ اختبارات کسی اعتبار سے بھی رفتار فکر کی پیمائشیں نہیں ہیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم انھیں مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ ان کو مختلف طریق پر پیچیدہ بنایا جا سکتا ہے۔ اوّل تو اس طرح سے کہ جب تک اشارہ کا واضح طور پر تصور نہ ہو جائے رد عمل نہ کرے (یہی ونٹ کا زمان امتیاز، زمان ایتلاف ہے) جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے اسوقت رد عمل کیا جائے۔ اس طرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک کے لئے رد عمل جدا ہو، اور موضوع کو اسکا علم نہ ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں رد عمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگا اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہوگا وہ بھی ہمارے ان عضلی اعمال سے بالکل مختلف ہوگا جن کو ہم عموماً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمان رد عمل پر ان تمام پیچیدگیوں کا اضافہ کر لیا جا سکتا ہے، اور نقطۂ آغاز وہی ہے، اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر ایک مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے۔

زمان رد عمل فرد اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڈھے اور غیر متمدن اشخاص میں یہ مدت طویل ہوتی ہے (چنانچہ ایکسنر کا مشاہدہ ہے کہ ایک بڈھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا) بچوں میں بھی یہ مدت طویل ہوتی ہے (بقول ہرزین تقریباً نصف سیکنڈ)

مشق سے یہ مدت کم ہوسکتی ہے اور ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا۔ اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔ مذکورۂ بالا بڈسے کا زمان ردعمل بہت مشق کے بعد ۰٫۱۷۶ رہ گیا تھا۔

تکان سے یہ زمانہ طویل ہوتا ہے اور توجہ اس کو کم کرتی ہے۔ اشارہ کی نوعیت اس کو متغیر کرسکتی ہے۔ ذیل میں وہ اوسط درج کرتا ہوں جن تک بعض مشاہدہ کرنے والے پہنچے ہیں۔

	ہرسیچ	ہنیکل	ایکسنر	ونٹ
آواز	۰٫۱۴۹	۰٫۱۵۰۵	۰٫۸۲۶۰	۰٫۱۶۷
روشنی	۰٫۲۰۰	۰٫۳۲۴۶	۰٫۱۵۰۶	۰٫۲۲۲
لمسی	۰٫۱۸۲	۰٫۱۵۴۶	۰٫۱۳۳۷	۰٫۲۱۳

اس فہرست کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوگا کہ بصر و لمس کی نسبت آواز پر جلد ردعمل ہوتا ہے۔ ذائقہ اور بو پر بصر و لمس سے بھی دیر میں ردعمل ہوتا ہے۔ شدت ہیج بھی اہم شے ہے جس قدر ہیج شدید ہوتا ہے اسی قدر ردعمل میں کم مدت لگتی ہے۔ ہرزین نے ایک ہی شخص کے پیر کی انگلی پر جو مردہ کھال کی گرہ ہوتی ہے اُسکی اور ہاتھ کی جلد کے رذاتِ عمل کا مقابلہ کیا۔ دونوں مقامات کو ایک ساتھ تہیج کیا گیا۔ اور موضوع نے ایک ہی ساتھ ہاتھ اور پیر دونوں سے ردعمل کی کوشش کی۔ لیکن اس صورت میں پاؤں سے ہمیشہ ردعمل جلد ہوتا تھا۔ جب گرہ کے بجائے پاؤں کی اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہاتھ سے ردعمل پہلے ہوا نشئی اشیا کے اثر سے زمان ردعمل طویل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بہت کچھ مقدار خوراک پر مبنی ہوتا ہے۔

پیچیدہ رذاتِ عمل یہ اس وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں، جب ردعمل کے ساتھ کسی قسم کا عقلی اور ذہنی عمل ہوتا ہے۔ ان کے بیان کرنیکا صحیح محل تو وہ ہوتا جہاں اور عقلی اعمال کا ذکر کیا جاتا، لیکن بعض لوگ ان تمام پیمائشوں کو بلالحاظ سیاق، ایک جگہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کا خیال کرکے میں پیچیدہ رذاتِ عمل کو یہیں بیان کئے دیتا ہوں

ظاہر ہے کہ جب رد عمل سے پہلے ہم سوچیں گے تو زمان ردعمل کا کوئی خاص طور پر تعین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا انحصار ہمارے سوچنے پر ہو گا نہ معلوم ہم کو سوچنے میں کتنی دیر لگے۔ ایسی صورت میں ہم صرف بعض متعین اور نہایت ہی سادہ عقلی اعمال کی کم از کم مدتوں کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اس لئے امتیاز میں جتنا وقفہ لگتا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لئے اختبارات کئے گئے ہیں ونٹ اسکو مخصوص مدّت کہتا ہے۔ اس نے ان لوگوں سے (جنکے سادہ ردعمل کا زمانہ پہلے معلوم ہو چکا تھا) یہ کہا حرکت (جو ہمیشہ ایک ہی طرح کی ہوتی تھی) اس وقت کرو جب کہ تمھیں اس امر کا علم ہو جائے کہ دو یا زاید اشاروں میں سے تمکو کونسا اشارہ ملا ہے۔ ان میں اور سادہ ردات عمل میں (جن میں صرف ایک اشارہ کیا جاتا ہے اور وہ بھی موضوع کو پہلے سے معلوم ہوتا ہے) جو کچھ فرق دریافت ہوا اس کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ یہ وہ زمانہ ہے جو امتیاز کرنے میں صرف ہوتا ہے جب دو اشاروں کے بجائے چار اشارے بلا تعین و ترتیب استعمال کئے جاتے ہیں تو یہ زمانہ نسبتہً طویل ہوتا ہے۔ دو اشاروں کی صورت میں (جب کہ اشارہ اتنا ہوتا تھا کہ کوئی سیاہ یا سفید شے دفعتہً موضوع کے سامنے کر دی جاتی تھی) تین مشاہدوں کی اوسط مدت مندرجۂ ذیل ہے۔

سیکنڈ	سیکنڈ	سیکنڈ
۰٫۱۰۷۹	۰٫۱۰۴۷	۰٫۱۰۵۰

چار اشاروں کی صورت میں انھیں تینوں حضرات کے نتائج مندرجۂ ذیل ہیں۔ اس بار سیاہ و سفید کے ساتھ سبز و سرخ روشنی کا اضافہ کر دیا گیا تھا۔

۰٫۱۳۲	۰٫۱۰۷۳	۰٫۱۵۷

پروفیسر کیٹل نے جو اس طریق پر تجربہ کیا تو وہ کوئی نتیجہ مرتب نہ کر سکے۔ اس لئے انھوں نے ان نتائج کو اختیار کیا ہے جو ونٹ سے قبل کے مشاہدوں نے مرتب کئے تھے اور جن کو ونٹ نے رد کر دیا تھا۔ اس طریق کو ونٹ سادہ طریق انتخاب کہتا ہے کیونکہ موضوع اشارہ کا انتظار کرتا ہے۔ اور اگر یہ اشارہ ایک خاص قسم کا ہوتا ہے تو تب تو حرکت کرتا ہے۔ ورنہ نہیں کرتا۔ اس طرح رد عمل امتیاز کے بعد

ہوتا ہے۔ حرکی تہیج اس وقت تک ہاتھ کی طرف نہ بھیجی جائیگا جب تک کہ موضوع کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ کونسا اشارہ ہے۔ اس طریق پر پروفیسر کیٹل نے خود کو موضوع بنایا ایک بار سفید اشارہ ہوتا تھا اور دوسری بار کسی قسم کا اشارہ نہ ہوتا تھا اور مشاہدہ کرنے والوں کے نزدیک سفید اشارہ اور اُسکے عدم میں تمیز کرنے میں مندرجۂ ذیل اضافہ ہے۔

۰٫۱۵۰ اور ۰٫۲۰۳
اور اسی طرح سے ایک رنگ کو دوسرے سے تمیز کرنے میں

۰٫۱۱۰ اور ۰٫۱۰۰
اور کسی ایک رنگ کو دس اور رنگوں سے تمیز کرنے میں

۰٫۱۱۷ اور ۰٫۱۰۵
اور معمولی انگریزی چھاپے کے حروف میں حرف A کو حرف Z سے تمیز کرنے میں۔

۰٫۱۳۶ اور ۰٫۱۴۲
کسی ایک حرف کو بقیہ حروف تہجی میں پہچاننے کے لئے (اس وقت حرکت نہیں کی گئی جب تک وہ حرف سامنے نہیں آگیا۔

۰٫۱۱۶ اور ۰٫۱۱۹
اور کسی ایک لفظ کو باقی پچیس الفاظ سے تمیز کرنے کے لئے۔

۰٫۱۱۶ اور ۰٫۱۱۸ سیکنڈ
تک لگے ہیں۔ اس صورت میں فرق کا دار مدار زیادہ تر الفاظ کے طول اور جس زبان کے الفاظ ہوں اس سے واقفیت پر ہے۔

پروفیسر کیٹل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں الفاظ کے پہچاننے میں حروف کے پہچاننے سے کچھ ہی زیادہ دیر لگتی ہے "لہذا ہم لفظ کے حروف میں علیحدہ علیحدہ تمیز نہیں کرتے" بلکہ اس کو بہ حیثیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ چنانچہ بچوں کو پڑھاتے وقت یہ امر بالکل واضح ہوجاتا ہے۔ اُن کے نزدیک مختلف حروف پہچاننے میں بھی کم وبیش دیر لگتی ہے،

بالخصوص حرف E تو بہت ہی دیر میں پہچانا جاتا ہے۔

ایک تصور کو دوسرے تصور کے ساتھ ایتلاف پانے میں جتنی دیر لگتی ہے اس کا بھی حساب کیا گیا ہے۔ گیلٹن نے بہت ہی سادہ آلات کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ کسی غیر متوقع لفظ کے نظر آجانے کے بعد تقریباً ۵/۶ سیکنڈ میں اس کا ایتلافی تصور بیدار ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے اختبارات کیے جن میں اشارہ منفرد ہجے کے الفاظ کو قرار دیا گیا تھا اور ایک شخص انکو باواز بلند کہتا تھا۔ جونہی کہ لفظ کی آواز سے ایتلافی تصور پیدا ہوا موضوع نے ایک کنجی دبا دی لفظ اور رد عمل دونوں کا وقت وقت پیما کے ذریعہ سے لکھ لیا جاتا ہے اور مجموعی طور پر ان دونوں کے مابین حسب ذیل وقفے ثابت ہیں۔ جو چار مشاہدین کے ہیں۔

۱ء۰۳۷ - ۱ء۱۵۴ - ۱ء۱۹ - ۰ء۸۹۶ - ۱ء۰۰۹ سیکنڈ لیکن سادہ رد عمل کا زمانہ اور وہ مدت جو محض لفظ کے پہچاننے (جس کو ونٹ زمان ادراک کہتا ہے) میں صرف ہوتی ہے منہا کر لینی چاہیئے۔ اس طرح سے ٹھیک وہ وقفہ نکل آئیگا جو ایتلافی تصور کے پیدا ہونے میں لگتا ہے۔ اول الذکر دو وقفوں کا علیحدہ علیحدہ تعین کر کے منفی کیا گیا۔ ان دونوں کا فرق جس کو ونٹ زمان ایتلاف کہتا ہے انھیں چار اشخاص میں بالترتیب ۰ء۷۰۶/۱ ، ۰ء۷۲۳/۱ ، ۰ء۷۵۲/۱ ، ۰ء۸۷۴/۱ سیکنڈ تھا۔ سب سے آخری مدت کے زیادہ ہونے کا یہ سبب ہے کہ جس شخص پر تجربہ کیا گیا وہ امریکن تھا۔ اس سے قدرتی طور پر اہل زبان کی نسبت اسکے ذہن میں جرمنی الفاظ کے ایتلافات دیر میں پیدا ہوتے ہوں گے۔ سب سے کم وقفہ ایتلافی اس صورت میں منکشف ہوا جب کہ جرمنی زبان کے لفظ "اسٹرم" (تیز ہوا) نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو انگریزی زبان کے لفظ "ونڈ" (تیز ہوا) کی طرف ۰ء۳۴۱ سیکنڈ میں منتقل کر دیا۔ پروفیسر کیٹل نے حروف کی صورت اور ناموں کے مابین جو ایتلافی وقفہ ہوتا ہے اس کے متعلق چند دلچسپ تجربات کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں نے گھومنے والے لٹو پر کچھ حروف چپکا دیئے۔ اور اپنے سامنے ایک اوٹ رکھی جس میں ایک سوراخ تھا۔

اور اس سوراخ میں سے حروف کو دیکھ سکتا تھا۔ ان شرائط کو متعین کرکے میں نے یہ طے کیا کہ دیکھوں میں گردش کرتے ہوئے لٹو پر ان کو کتنی مدت میں باآواز پڑھ سکتا ہوں۔" ان کا تجربہ ہے کہ اگر ایک حرف سوراخ سے نظر آتا تو وقت کم صرف ہوتا۔ اور اگر ایک سے زاید حروف نظر آتے تو وقت زیادہ صرف ہوتا۔ صرف ایک حرف کے دیکھنے اور اس کا باآواز بلند نام لینے میں ان کو نصف سکنڈ صرف ہوا۔ جس سرعت سے کہ انسان پڑھتا ہے وہ اس میں شک نہیں کہ اس کے اتیلافات کا پیمانہ ہوتی ہے، کیونکہ جو لفظ انسان کی نظر کے سامنے آتا ہے اسکے لئے ضروری ہے کہ کم ازکم پڑھے جانے سے قبل اپنے نام کو یاد دلائے پروفیسر کیٹل کہتے ہیں کہ میرا تجربہ تو یہ ہے کہ غیر مربوط اور بے جوڑ الفاظ کے پڑھنے میں مربوط الفاظ کی نسبت تقریباً دگنی مدت صرف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح غیر مربوط حروف کے پڑھنے میں مربوط حروف کی نسبت دگنی مدت صرف ہوتی ہے۔ جب الفاظ جملوں میں اور حروف الفاظ میں مربوط ہوتے ہیں تو دیکھنے اور زبان سے ادا کرنے کے اعمال باہم مل جاتے ہیں لیکن موضوع ایک ذہنی کوشش سے الفاظ و حروف کی ایک خاصی بڑی تعداد کو پہچان سکتا ہے، اور ایک ارادی کوشش سے ان حرکات کا انتخاب کرسکتا ہے، جنکی ان کے ادا کرنیکے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے الفاظ حروف کے پڑھنے میں جسقدر وقت صرف ہوتا ہے وہ درحقیقت اس سرعت پر مبنی ہوتا ہے جس سرعت سے آلات گویائی حرکت کرسکتے ہیں..... مثلاً میں نے اپنے پڑھنے کا تجربہ کیا تو تیزی سے تیز رفتاری فی لفظ انگریزی میں ۱۳۸. فرانسوی میں ۱۶۷. المانی یعنی جرمن زبان میں ۱۷۵. ایطالوی میں ۳۲۷. لاطینی میں ۲۳۲. اور یونانی میں ۴۸۴. ثانیہ تھی۔ دوسروں پر جو تجربے کیئے ان نتائج کی حیرتناک طریق پر تصدیق ہوتی ہے۔ موضوع کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ وہ اپنی زبان کی نسبت غیر زبان کو نسبتہً سست رفتار سے پڑھتا ہے، یہی وجہ ہے کہ باہر کے لوگ جب اپنی زبان میں گفتگو کرتے ہیں تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا کہ بہت تیزی کے ساتھ بول رہے ہیں۔

اشیاء کے رنگ اور تصویروں کے دیکھنے اور ان کے زبان سے بتانے میں جتنی مدت صرف ہوتی ہے اس کا تعین بھی اسی طریق پر کیا گیا۔ رنگوں اور تصویروں کے لیئے تقریباً ایک ہی (½ سیکنڈ سے کچھ زیادہ) مدت صرف ہوتی ہے۔ اور یہ تقریباً الفاظ و حروف سے دگنی ہوتی ہے۔ اور تجربات جو ہیں نے کیئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا تصویر کے پہچاننے میں تو الفاظ و حروف کی نسبت کم مدت صرف ہوتی ہے لیکن زبان سے اسکا نام لینے میں زیادہ دقت صرف ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ و حروف کی حالت میں تصور اور نام کے مابین اس کثرت سے ائتلاف ہوا ہے کہ نام لینے کا عمل خود بخود ہو جاتا ہے۔ رنگوں اور تصویروں کی حالت میں ہم کو ارادی کوشش سے نام کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔

ڈاکٹر رومینز نے چند ایسے اشخاص کا جو بہت پڑھنے کے عادی تھے باہم پڑھنے کی رفتار میں مقابلہ کیا۔ اس میں حیرت ناک اختلافات منکشف ہوئے ہیں یعنی ان میں ۱:۴ تک کا فرق معلوم ہوا۔ بالفاظ دیگر ایک شخص دوسرے سے چار گنا تیز پڑھ سکتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ آہستہ پڑھنے اور سمجھنے کی قوت میں بھی کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس جب تمام تر کوشش سمجھنے اور یاد کرنے پر صرف کیجاتی ہے تو تیز پڑھنے والے سست پڑھنے والوں کی نسبت جو کچھ پڑھتے ہیں اسکو بہتر طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ میرا تجربہ ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ تیز پڑھتا ہے وہی سب سے زیادہ سمجھ کر یاد بھی رکھ سکتا ہے۔ اسکے بعد ڈاکٹر رومینز کہتے ہیں کہ سرعت ادراک (جس کا اس طرح سے تجربہ کیا گیا ہے) اور ذہنی فعلیت میں (جس کا امتحان ذہنی کام کے عام نتائج سے ہوتا ہے) کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ میں نے سائنس ادبیات کے بعض مشہور علماء پہ یہ تجربہ کیا اور ان سب کو میں نے سست خواں پایا ہے۔

مقدار توجہ کو بھی زمان ردعمل کے تعین میں بہت بڑا دخل ہے اگر کوئی شے پہلے سے ہم کو پریشان کر رہی ہو یا دوران تجربہ میں پریشان کر دے تو اس سے مدت نسبتہً طویل ہو جاتی ہے۔

مہیجوں کا جمع ہونا

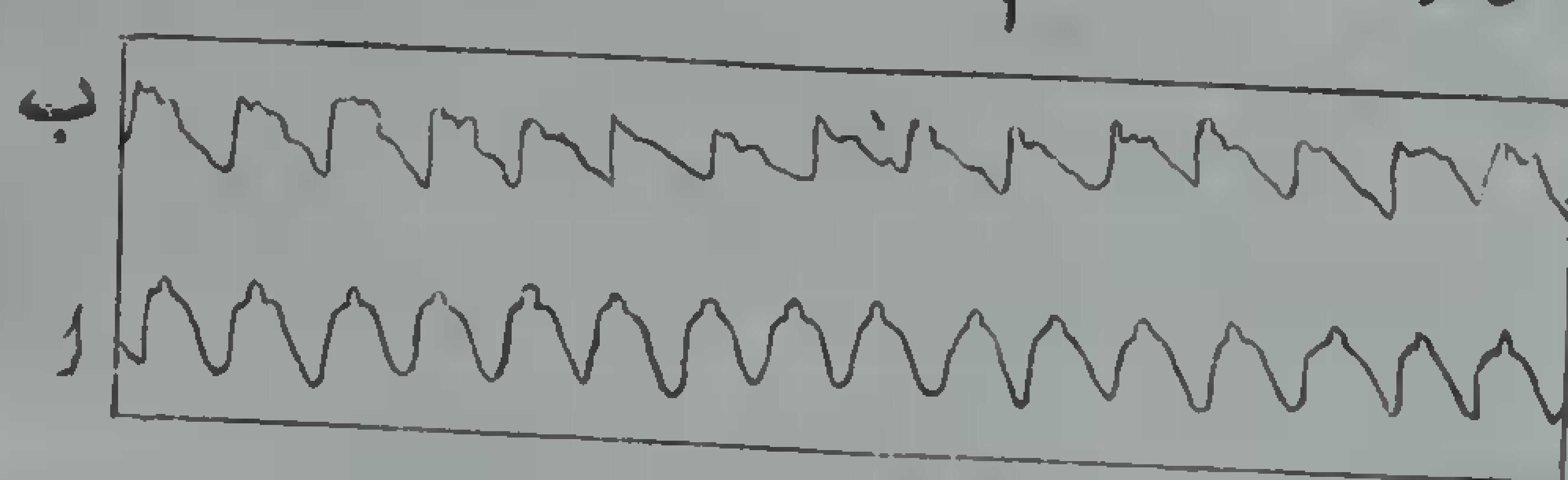
کُل عصبی مرکزوں کا یہ عام قانون ہے کہ جو ہیج بجائے خود عصبی مرکز کو مہیج کرنے اور اخراج عصبی کے عمل میں لانے کیلئے ناکافی ہوگا، اگر وہ ایک یا دو ایسے مہیجوں کے ساتھ عمل کرے (جو خود بھی اسی طرح سے ناکافی ہوں)، تو اخراج کا وقوع میں آجانا ممکن ہوتا ہے۔ اسکے سمجھنے کا قدرتی طریقہ یہی ہے کہ دباؤ جمع ہو جاتے ہیں۔ جو آخر کار عصبی مزاحمت پر غالب آجاتے ہیں ان میں سے پہلے سے داخلی ہیجان اور حسیت پیدا ہوتی ہے۔ اور آخری کی تمثال اس تنکے کی سی ہوتی ہے جو اونٹ کی کمر توڑ ڈالتا ہے۔

اس کا ثبوت بہت سے عضویاتی اختبارات سے ملتا ہے۔ جس کی تفصیل یہاں درج نہیں کی جاسکتی لیکن معمل کے باہر بھی ہم اصول جمع مہیجات کو اپنی روزمرہ کی ضروریات میں استعمال کرتے رہتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جائے اور کوئی تدبیر اس کے چلانے میں کارگر نہ ہو تو سب تدابیر یکلخت ہی استعمال کی جاتی ہیں۔ کوچوان باگ ڈورا اور آواز سے کام لیتا ہے ایک شخص برابر سے اسکے سر کو کھینچتا ہے، دوسرا اسکے پیچھے ہنٹر مارتا ہے کچھ لوگ گاڑی دھکیلتے ہیں تو اس کی ضد بالعموم ختم ہو جاتی ہے۔ اور وہ ہنسی خوشی اپنی راہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کوئی بھولا ہوا نام یا واقعہ یاد کرنا چاہتے ہیں تو تمام ممکنہ نشانات کی طرف خیال دوڑاتے ہیں۔ تاکہ ان کا متحدہ عمل اس شے کو یاد دلا دے جسکو ان میں سے اکیلا کوئی یاد نہیں دلا سکتا۔ مردہ شکار کا شکاری جانور تعاقب نہیں کرتا۔ لیکن اگر اس میں حرکت بھی محسوس ہوتی ہے تو پھر وہ فوراً تعاقب کرتا ہے بروک کا مشاہدہ ہے کہ بغیر دماغ کی مرغیاں جو آنکھوں کے سامنے پڑے ہوئے دانوں کو بھی نہ چگ سکتی تھیں، اس وقت چگنے لگیں جب دانے زمین پر اتنے زور کے ساتھ پھینکے گئے کہ ان کے گرنے کا شور ہوا۔ ڈاکٹر ایلن تھامسن نے کچھ مرغی کے بچے دری پر نکلوائے ان کو چند روز تک دری ہی پر رکھا۔ دری پر چونچ رگڑنے کا رجحان مطلق ظاہر نہ ہوا...... لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس پر کچھ بجری ڈلوا دی........ تو مرغی کے بچوں نے فوراً حرکات شروع کر دیں۔ اجنبی شخص اور تاریکی دونوں کتوں میں خوف اور بے اعتباری کے خیالات

پیدا کرتی (اور اسی وجہ سے انسانوں میں بھی یہ چیزیں خوف کا باعث ہوتی ہیں) ممکن ہے کہ ان دونوں سے کوئی سا ایک سبب خارجی علامات کے متہیج کرنے میں کامیاب نہ ہو۔ لیکن جب دونوں مل جاتے ہیں یعنی جب اجنبی شخص اندھیرے میں ملتا ہے تو کتا بیحد بھونکتا ہے۔ خوانچہ والے جمع ہیجانات کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ یہ سڑک پر ایک لائن میں اپنے خوانچے لیکر بیٹھتے ہیں، اور رہگیر اکثر آخری سے خریدتا ہے۔ ایک شے پر بار بار اس کی نظر پڑتی ہے۔ اس تکرار کی بنا پر جس شے کو اس نے پہلے سے نہ لیا تھا آخری سے لے ہی لیتا ہے۔

دماغ کی دموی درآمد

قشر دماغ کے ہر حصے میں یہ بات ہے کہ جب اسکو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دورانِ خون اور تنفس دونوں پر اثر پڑتا ہے۔ خون کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حرکی رقبے زیادہ ذکی الحس ہوتے ہیں، لیکن ان کے علاوہ بھی اور تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ ہوتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آئی ہے میسو نے اپنے آلۂ خون نما کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خون کی آمد کم ہو جاتی ہے۔ اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔



شکل نمبر ۵ نبضی حالت ا دماغ کی سکون کی حالت میں ب دماغ کی عمل کی حالت میں (از میسو)

خفیف ترین جذبہ بھی بازوؤں کے کھنچنے کا موجب ہوتا ہے، چنانچہ پروفیسر لڈوگ کے معمل میں داخل ہونے سے بازو کھنچ گئے۔ خود دماغ بہت ہی دمائی عضو ہے۔ یہ بالکل اسفنج کی طرح خون سے پر ہوتا۔ میسو کے ایک اور اختیار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب ٹانگوں کی طرف خون کم جاتا ہے تو دماغ

کی طرف زیادہ جاتا ہے۔ موضوع کو ایسی چیز پر لٹایا گیا جسکا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی طرف جھک جاتی۔ اور اگر ٹانگوں کی طرف ذرا بھی اضافہ ہوتا یہ اس طرف جھک جاتی جس وقت موضوع میں کوئی ذہنی فعل واقع ہوتا اس کے سر کی طرف کا سرا جسم میں خون کی تقسیم ہونے کی بنا پر جھک جاتا تھا۔ لیکن ذہنی فعلیت کیوقت دماغ کی طرف خون کے زیادہ آنے کا بہترین ثبوت بیسو کے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان تین اشخاص میں کیئے ہیں جن کی کھوپری کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن سے اس نے نبض دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھچوا کر مطالعہ کیا ہے جس وقت موضوع سے مخاطب کیا جاتا تھا۔ یا جب وہ فاعلا طور پر سوچتا تھا تو اس کے جمجمہ کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا تھا۔ مثلاً زبانی حساب کا کوئی سوال کرتے وقت بیسو اپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو مقدار خون جو دماغ میں موجود ہوتی ہے اس میں فوراً تغیر واقع ہوتا ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیر تجربہ تھی۔ اس کی دماغی نبض کی تحقیق کرتے وقت بیسو نے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعتہً بہت زیادہ ہوگئی ہے جس کا بظاہر کوئی داخلی یا خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس وقت میرے ایک کھوپری نظر پڑ گئی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے مجھ میں ایک خفیف سے جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہوگئی تھی۔

دماغی حرارت دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ مقامی حرارت خارج ہوتی ہے۔ اس ذیل میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس لومبارڈ نے ۱۸۶۷ء میں کام کیا ہے۔ نہایت ہی عمدہ قسم کے تھرمامیٹروں اور برقی آلوں کو سر کی جلد سے لگا کر انھوں نے معلوم کیا کہ۔ انسان جس قسم کا بھی ذہنی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستگی کے ساتھ یا باآواز

اور ان کے علاوہ خاص طور پر جذبی ہیجانات مثلاً خوف غصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ جو شاذونادر ہی ایک درجہ فیرنہیٹ سے زیادہ ہوتی ہے ۱۸۸۰ء؁ شف صاحب نے اسی موضوع کو لیا۔ اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کردیں جب ان کو ان سوئیوں کی عادت ہوگئی تو اب اُنھوں نے ان جانوروں کا مختلف حسوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کردیا مثلاً لمسی بصری سمعی وغیرہ۔ اُنھوں نے دیکھا کہ ان حسوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے کتا بے حس وحرکت پڑا رہا۔ لیکن اسکی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا، لیکن جب کاغذ پر ایک گوشت کی بوٹی چپکا کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا۔ اور دیگر اختبارات سے شف صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعلیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن اُنھوں نے اضافۂ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اسی قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا کہ جس قسم کی بھی حس پیدا کی جائے دونوں نصف کرون کی حرارت بڑھ جاتی ہے ڈاکٹر ایمیڈون نے ۱۸۸۰ء؁ میں اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی جو عضلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ اُنھوں نے چند نہایت عمدہ سطحی مقیاس الحرارت سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور وقوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبے عمدہ نقطۂ ماسکہ رکھتے ہیں، اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فیرنہیٹ سے بھی بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبے ان مرکزوں کے مطابق ہوتے ہیں جن کو فیریراور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر ان حرکات سے منسوب کیا ہے، صرف یہ کھوپڑی کا زیادہ حصّہ گھیرتے ہیں۔

فاسفورس اور شعور اس موضوع پر عموماً اس قدر لغویات مشہور ہیں کہ اگر میں بھی اس جگہ اختصار کے ساتھ اس پر اپنے خیالات کا اظہار کردوں

تو قابل گرفت نہ ہوں گا کہ ۱۸۶۰ء میں جب کہ اس موضوع پر عام جوش پھیلا ہوا تھا (Ohne phospher kem Gendanke) تو جرمنی کے مادہ پرستوں کی عام آواز تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بیسیوں چیزیں ہوتی ہیں اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا، کہ اور تمام کیمیاوی اجزا میں سے فاسفورس ہی کو کیوں انتخاب کر لیا جائے یہ بھی کہنا اسی قدر صحیح ہوگا کہ بغیر پانی کے فکر نہیں ہو سکتا یا بغیر سوڈیم کلورائیڈ کے فکر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر دماغ ایک لخت خشک ہو جائے یا اسمیں Na Cl نہ رہے تو بھی شعور اسی طرح سے باطل ہو جائے گا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے امریکہ میں فاسفورس کے مغالطہ نے پروفیسر لیل ایگسینر کے اس مقولہ (اب نہیں معلوم کہ صحیح طور پر بیان کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ مچھلی والے کسانوں سے زیادہ ذہین ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب مشکوک ہیں۔

فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے متحقق کرنے کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے یہ کام براہ راست تو ہو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار کم ہو جاتی ہے۔ اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے بہ حیثیت مجموعی ان کے مابین کوئی غیر متغیر تعلق دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوشِ خون کی حالت میں معمول سے کم فاسفورس پیشاب کی راہ سے خارج ہوتا ہے۔ نیند کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس کے مرکبات عصبی اضمحلال کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں کہ فاسفورس کا ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفار،

اور دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی ہے۔ لیکن جسم میں اندر یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ ازیں یہ مفید بھی بہت ہی کم لوگوں کو ہوتا ہے۔

جو فلاسفہ فاسفورس کے تعلق کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح سے گردوں میں پیشاب ہوتا ہے یا جگر میں صفرا ہوتا ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ یہ تمثیل بالکل غلط ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کاسٹرین، کیرٹین، زینتھین جو بھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں درحقیقت خارج ہوتی ہیں جس حد تک ان کا ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ بغیر تفصیلی کا غدود ہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں ہے جس کا کسی طرح سے بھی اس "چشمہ فکر" سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی مادی رطوبات کے ساتھ ہوتا ہے۔

باب ۱۰

عادت

اسکی اہمیت نفسیات کیلئے

عام عصبی عمل کی ایک ایسی صورت ہنوز باقی ہے جو بذات خود ایک علٰحدہ باب کا موضوع ہونے کی مستحق ہے۔ اس سے میری مراد عصبی مرکزوں اور بالخصوص نصف کروں کا وہ رجحان ہے جس سے عادتیں پیدا ہوتی ہیں۔ عضویاتی نقطۂ نظر سے عادت کی پیدائش ماسوا اس کے کچھ نہیں کہ دماغ میں عصبی اخراج کی ایک نئی نالی بنجاتی ہے جس سے بعض اقسام کے عصبی تموج گزرنے پر مائل ہوتے ہیں یہ اس باب کا موضوع ہے۔ آئندہ چل کر جن ابواب میں زیادہ تر نفسیاتی بحث ہوگی وہاں معلوم ہوگا کہ اسلاف تصورات اور ادراک حافظہ استدلال تعلیم ارادہ اور اس قسم اکے اعمال اس طریق پر اچھی طرح سے سمجھ میں آسکتے ہیں کہ ان کو ان نالیوں کے نتائج خیال کیا جائے۔

عادت کی بنیاد طبیعی ہے۔

عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبعی خواص کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف غیر متغیر اور راسخ عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف قسمیں اپنے اعمال و رد‌ّ ات میں عمل کرتی ہیں۔ مگر عالم حیات میں عادات اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ جبلتیں بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص میں واقعات کے لحاظ سے جبلتوں میں تغیر ہو جاتا ہے سالحماتی فلسفہ کے اصول سے تو مادہ کے ایک ایک ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شئے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اور خارجی قوت یا اندرونی تناؤ سے ہر لحظہ میں ہیئت ایک دوسری شکل اختیار کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزا منتشر نہ ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ یہ چھپی ہوئی اور ذراتی بھی ہو سکتی ہے جس طرح لوہے کی سلاخ بعض خارجی اسباب کی بنا پر مقناطیسی یا رڑ آتشی گیر ہو جاتی ہے۔ یا پلستر جم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبتہً سست ہوتی ہیں ایسا مادہ ایک حد تک متغیر کر دینے والے سبب کے مانع آتا ہے اس رکاوٹ کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن تدریجی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمود اس نئی ہیئت میں اس کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ صحیح معنی میں شکل پذیری کے یہ معنی ہیں کہ شئے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر تو ہو جاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر نہیں ہوتی۔ ایسی شئے نسبتہً پائیدار حالت میں ایک نئی قسم کا مجموعہ عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی شکل پذیری کی قوت بہت ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم بلا تامل مندرجہ ذیل کو بطور اپنے مقدمۂ اول کے قائم کئے دیتے ہیں کہ ذی روح اجسام میں مظہر عادت عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے۔ جس کے یہ اجسام بنے ہوتے ہیں۔

اس لئے فلسفۂ عادت طبیعیات کا ایک باب ہے۔ نہ کہ عضویات ونفسیات کا۔ حال کے تمام عمدہ مصنف اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادت درحقیقت ایک طبیعی قانون ہے۔ وہ اکتسابی عادات کے مماثل غیر ذی روح

مادہ کی عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسیو لیوں ڈی مونٹ لکھتے ہیں
اس امر سے ہر شخص واقف ہوگا کہ کپڑا کچھ دنوں کے استعمال کے بعد
جسم کے لیے زیادہ موزون و مناسب ہو جاتا ہے۔ اسکے ریشوں میں ایک قسم کا
تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ تغیر اس شئے کی ایک نئی عادت ہوتی ہے قفل
کچھ دنوں استعمال ہونے کے بعد اچھی طرح سے پھرتا ہے۔ ابتداءً اس کی
ساخت کی بعض ناہمواریوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کرنیکی
ضرورت پڑتی ہے ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی مظہر عادت ہے۔
مڑے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں
ہوتی یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیاء کے ارتسامات اپنے لئے روز بروز
زیادہ مناسب راستہ بناتے جاتے ہیں۔ اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب
اسی قسم کے خارجی ہیجان ہوتے ہیں تو انھیں حیاتی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے
یہ کچھ نظام عصبی ہی پر موقوف نہیں۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے
اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہوگی۔ گرد و پیش کے حصوں کی بہ نسبت
چھلن جلن سردی و گرمی کی تکالیف کا اس پر زیادہ اثر ہوگا جس پٹھے میں ایک
دفعہ موچ آگئی ہو، جو پہنچا ایک دفعہ اتر گیا ہو اس میں موچ آجانے اور اس کے
اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر وجع مفاصل یا نقرس کا دورہ
پڑ چکا ہے۔ یا جو انفی پردے زکام کا مسکن رہ چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حملہ
ہوگا ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ علالت صحت
کی مستقل طور پر جگہ لے لیتی ہے۔ خود نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں صرف
اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر
دوا کے زور سے چند حملے روک دیئے جاتے ہیں تو پھر قوتیں عود کر آتی ہیں۔
اور اعضا بدستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مرگی، وجع اعصاب تشنج بے خوابی
وغیرہ اس کی امثلہ ہیں۔ عادات کی نسبتہً ظاہر امثلہ کو لو۔ دیکھو کہ جو لوگ
غیر معمولی جذبہ کا شکار ہوتے ہیں۔ یا جنھیں محض غصے شکایت یا چڑچڑے پن کی عادت
ہوتی ہے ان پر اکثر اوقات انعطاف توجہ کا طریقہ علاج کسقدر مفید ثابت

ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کسقدر علالت کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں، جو ایک بار غلط راستہ پر لگا دئے گئے تھے۔

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جانے کی قوت کا نتیجہ ہیں تو یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے دماغی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکانی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا۔ ان قوتوں میں سے کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اور اعضا متاثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ دوسرے باب کی ابتدا میں بیان کر چکے ہیں فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہو سکتے ہیں۔ اول تو خون کے ذریعہ سے دوسرے عصبی سروں کے ذریعہ سے قشرِ دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سروں کا تغیرِ تموج ہی ہوتے ہیں۔ جب تموج ایک بار داخلِ دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے اب جو کچھ یہ تموج کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کر دیں یا نیا راستہ قائم کریں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلاتِ حس کے تموجات اگر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کر دیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ محو نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلا شبہ ایک سادہ عادت اور تمام عصبی واقعات کی طرح سے (مثلاً گنگنانے یا جیبوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت میکانیکی طور پر اضطراری اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اور اگر تشریحاً اس کی تہ کی جستجو کی جائے تو یہ نظامِ عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئے گی۔ پیچیدہ ترین عادتیں جیسا کہ ہم ابھی آگے چل کر زیادہ تشریح کے ساتھ بیان کریں گے اسی نقطۂ نظر سے ایسے مسلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطراری راستوں کی بنا پر عصبی مرکزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر منظم ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو بتدریج مسلسل طور پر تہیج کر دیتا ہے۔ یعنی ایک عضلی انقباض سے جو ارتسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے تہیج بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ

آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔

یہ بھی خیال رکھنا چاہیئے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ممکن ہے وہ بھی بیجان مادہ کے تغیرات کی نسبت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ زندہ مادہ سے مسلسل طاقت پہنچتی رہتی ہے۔ بعض اوقات وہ جسم کی اصلی ساخت کو قوت پہنچانے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو کچھ دیر کے بعد ہم تھک جاتے ہیں اور اس وقت اس مشق کو جاری نہیں رکھ سکتے لیکن ایک یا دو دن کے آرام کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں جو اس کام کے کرنے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے بعض اوقات وہ خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ میں نے اس کا نئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرنا سردی میں اور برف پر چلنا گرمی میں سیکھتے ہیں۔

عادت کے عملی اثرات

اول تو عادت ہماری حرکات کو سادہ و صحیح اور تکان کو کم کر دیتی ہے انسان ان امور کے انجام دینے سے جن کے انجام دینے کا اس کے عصبی مرکزوں میں پہلے سے انتظام ہوتا ہے بہت زیادہ امور کے انجام کا رجحان رکھتا ہے۔ اور حیوانوں کے اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعۂ شاقہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عضلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو اس کی حالت نہایت ہی افسوس ناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے لکھتا ہے۔

اگر ایک فعل چند بار کیۓ جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا، اور اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف سے مائل کرنا پڑتا تو ظاہر ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے۔ اور کسی قسم کی ترقی عمل میں نہ آتی ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مشغول رہتا۔ اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت و توجہ صرف ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بٹنوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار

ہوتا جتنا کہ بچے کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اپنی ان کوششوں سے بالکل تھک کے چور ہوجایا کرتا۔ خیال کرو کہ بچے کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا۔ اور پھر دیکھو کہ اب وہ کس قدر سہولت کے ساتھ کھڑا ہوجاتا ہے کہ اس میں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ کیونکہ جہاں ثانوی از خود ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی تکان کے ہوجاتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے عضوی اور جبلی اضطراری حرکات کے مشابہ ہیں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت ہی جلد تھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغز میں حافظہ نہ ہو تو یہ محض لغو قسم کا حرام مغز ہوگا انسان جب تک تندرست ہے اس وقت تک اس خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا۔

دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ (جو افعال کیلئے ضروری ہوتی ہے) کم ہوجاتی ہے۔

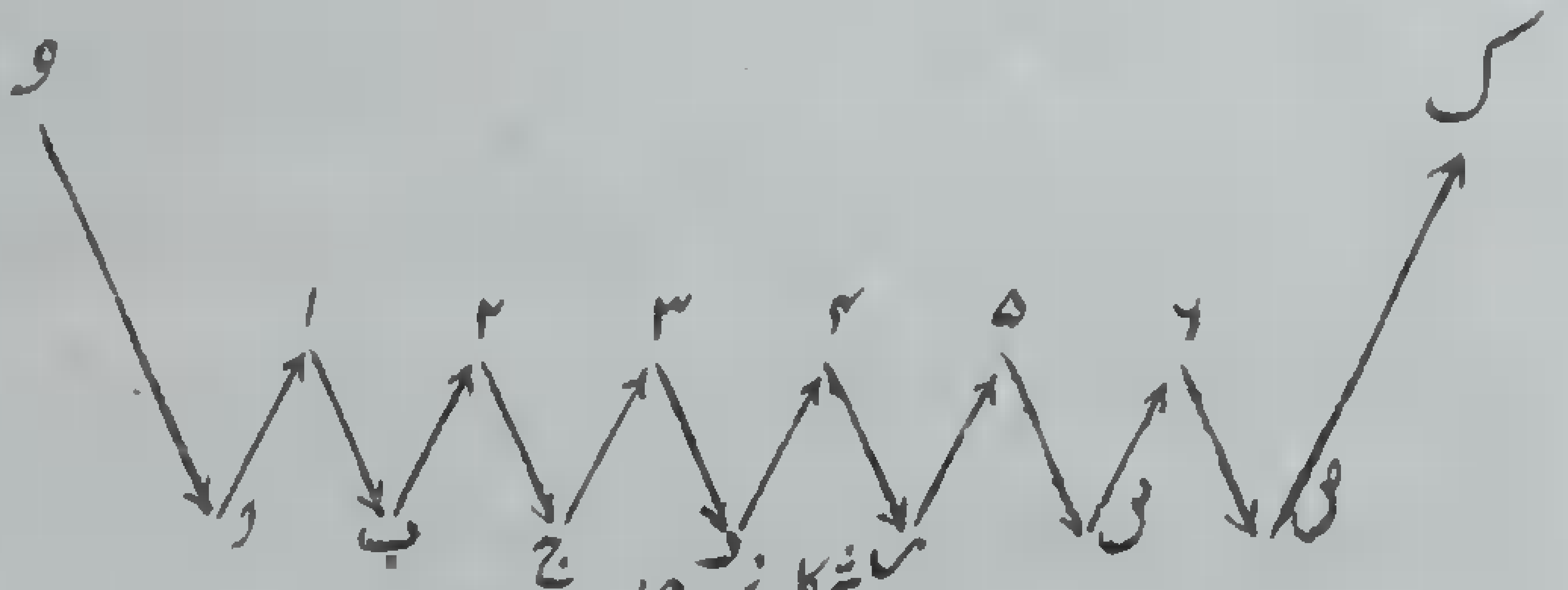
اسکو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے ا ب ج د س ص ص بھی حوادث کی بتدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے۔ لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہوجاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بعد کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ اکے واقع ہوتے ہی اس طور سے خود بخود سلسلہ مرتب ہوجاتا ہے۔ کہ گویا ایک زنجیر میں بندھے ہوں۔ جب ہم چلنا گھوڑے کی سواری تیرنا۔ برف پر چلنا لکھنا ہارمونیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہر لمحہ ہم کو پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشق ہوجاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہوجاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری و لمحی علامت سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ شکاری پرندہ کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر غور کرے وہ نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر چکتا ہے۔ حریف کی تلوار کی خفیف سی چمک ہوتی اور شمشیر زن دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی

بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پر یوں ہی ایک نظر پڑی اور پیانو بجانے والے کی انگلیاں بہت سے سروں کو بجا گئیں۔ اس طرح سے یہی نہیں ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی صدری اتارنے کے بعد کبھی گھڑی کو کوکنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست کے دروازے پر پہنچکر جیب سے کنجی نہ نکال لی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے کے لئے جاتے ہیں۔ لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر پر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے؟ پہلی چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روزمرہ کی چیزیں عادتاً کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ لیکن ان امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکزوں کو بہت ہی کم خبر ہوتی ہے۔ یکایک کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوتہ کونسا پائنچہ وہ پہلے پہنتا ہے۔ اسکو پہلے ذہن میں اس فعل کا اعادہ کرنا ہوتا ہے، اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ فعل ہو جاتا ہے یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے۔ دروازے کا کونسا پٹ پہلے کھلتا ہے یا دروازہ کس طرف کو کھلتا ہے۔ میں ان سوالات کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے صاف کرتا ہے۔ بایں ہمہ یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اسکی ترتیب پہلے سے متعین ہوتی ہے۔

ان نتائج کو ہم مندرجۂ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔

عادی فعل میں جو شئے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے۔ صحیح معنی میں جو فعل ارادی ہوتا ہے اس رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور ادراک و ارادہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادی عمل میں محض حس رہبری کیلئے کافی ہوتی

اور دماغ و ذہن کے اعلیٰ طبقات مقابلۃً آزاد رہتے ہیں۔ اسکی مندرجہ ذیل شکل سے وضاحت ہو جائے گی۔



شکل نمبر ۱۵

یہ فرض کرو کہ ا ب ج د س ص عضلی انقباضات کے ایک عادتی سلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کرو ۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۶ - ان حسوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علیحدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج ہونے سے ہوتی ہیں۔ جیسی بالعموم ان حصوں میں ہوں گی جو حرکت کرینگے۔ لیکن یہ آنکھ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طور پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ صرف آنکھیں کے ذریعہ سے ہمکو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے یا نہیں۔ جب ا ب ج د س ص کے سلسلہ کو انسان سیکھتا ہے تو ان میں سے ہر ایک حس پر اسکا ذہن علیحدہ توجہ صرف کرتا ہے۔ ہم ہر ایک حرکت کا دل ہی دل میں امتحان کرتے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ یہ صحیح طور پر بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر دوسری حرکت کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس میں ہم تامل کرتے ہیں جھجکتے ہیں مقابلہ کرتے ہیں۔ پسند کرتے۔ ترک کرتے پھر اختیار کرتے ہیں۔ اور آئندہ حرکت کا حکم تدبر و تفکر کے بعد تصوری مرکزوں سے صادر ہوتا ہے۔

اس کے برعکس عادتی فعل میں اعلیٰ مرکزوں سے صرف حکم کے آنے کی دیر ہوتی ہے۔ شکل مذکورۂ بالا میں اس حکم کو و سے دکھایا گیا۔ یہ پہلی حرکت یا آخری نتیجہ یا سلسلہ کے کسی عادتی شرط کے ادراک کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کے قریب پاؤں کا ہونا۔ موجودہ مثال میں جو نہی شعور سے

حرکت اکے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آجاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطرار آب کا باعث ہوجاتی ب ۱ ب کے واسطہ سے ج کے عمل میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تاآنکہ سلسلہ ختم ہوجاتا ہے اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے۔ اس وقوف کے شعور کو شکل میں ج سے دکھایا گیا ہے۔ جو حرکت ج کے حسی اثر کا نتیجہ ہے حسی ارتسامات ۱-۲-۳-۴-۵-۶- سب کے سب نیچے دکھائے گئے ہیں۔ کیونکہ ان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا کہ ان کی جگہ تصوری سطح سے نیچے ہے۔

عادتیں ان حسوں پر مبنی ہوتی ہیں جن کی طرف توجہ نہیں ہوتی۔

ہم نے ۱-۲-۳-۴-۵-۶- کو حسوں کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اگر یہ حسیں ہیں تو ایسی حسیں ہونگی جنکی طرف ہم معمولاً توجہ نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بالکل یقینی معلوم ہوتی ہے کہ یہ غیر شعوری عصبی تموج تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ غلط ہوتے ہیں تو ہماری توجہ فوراً ان کی طرف منعطف ہوجاتی ہے

اشنیڈر نے ان حسوں کے متعلق جو کچھ لکھا وہ اس لائق ہے کہ ہم اس کو یہاں نقل کریں۔ وہ لکھتا ہے کہ چلتے وقت اگر ہماری توجہ قطعاً دوسری طرف بھی ہو تو بھی یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ ہم اپنے جسم کی حالت کے متعلق کوئی حس نہو اور ہم اپنا توازن قائم رکھ سکیں۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ ہم کو ٹانگ کی حرکت کی حس نہو۔ اور ہم آگے بڑھ سکیں۔ بننا بالکل میکانیکی معلوم ہوتا ہے کیونکہ بننے والی پڑھتی ہو۔ یا اپنی ہمجولیوں سے مزے مزے کی باتیں کررہی ہو تو بھی بنتی رہتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پوچھیں کہ ایسا تم کیونکر کرسکتی ہو تو اس کا وہ یہ تو جواب نہ دیگی کہ بنائی خود بخود ہوتی رہتی ہے بلکہ وہ یہ جواب دیگی کہ مجھے بننے کا احساس ہوتا ہے۔ اپنے ہاتھ بنتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجھے کیونکر بننا چاہیئے۔ اس بنا پر جب توجہ بننے کی طرف نہیں بھی ہوتی اسوقت بھی بننے کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ ان حرکتوں کے حس ان کو باقاعدہ رکھتے ہیں۔ دوسری مثال تو جب ایک نیا شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو داہنا بازو اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اسکی داہنی بغل میں

ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی بغل میں دبائے رکھو۔ کتاب کے مس سے عضلات اور مس کے جو جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کے دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مبتدی سروں کے نکالنے میں اسقدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد پھر کبھی ایسا نہیں ہوتا خفیف ترین حس کی حس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔

اصول عادت کی اخلاقیاتی اور تعلیمی اہمیت

عادت ہی طبیعت ثانی ہوتی ہے۔ یہی ڈیوک اف ولنگٹن کا مقولہ ہے کہ "ایک عادت دس طبیعتوں کے مساوی ہوتی ہے" اور جس حد تک یہ قول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کی قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل الٹ جاتے ہیں۔ پروفیسر ہکسلے ایک کہانی لکھتے ہیں۔ یہ اگرچہ صحیح نہو مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یاب سپاہی اپنا کھانا لئے گھر کی طرف جارہا تھا ایک مسخرہ نے اس کو دیکھا۔ اور ایک دم کہا اٹینشن۔ اس کے سنتے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے چھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا۔ اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا وجہ کیا تھی عمر بھر قواعد کی تھی۔ اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جزو بن گئے تھے۔

اکثر لڑائیوں میں بے سوار کے گھوڑے بگل کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں۔ اکثر پالتو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے بلا شک وشبہ اور بلا جھجک اپنے وہ فرائض انجام دیتے ہیں جنکو انھیں سکھادیا جاتا ہے۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا جو لوگ قید خانے میں بڈھے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا۔ اس کی

وجہ سے ایک شیر اپنے پنجرہ کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے اس میں سے نکل آیا۔ لیکن نکلنے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پھر پنجرے میں گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی وقت کے ہاتھ آ گیا۔

پس عادت سوسائٹی کا عظیم الشان پہیا اور اس کے محفوظ رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ یہی سب کو انتظام و قانون کی حدود میں رکھتی ہے یہی امراء کو غریبوں کے حاسدانہ حملوں سے بچاتی ہے۔ یہی سخت ترین اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے نہیں دیتی جو ہوش ہی ان پیشوں میں سنبھالتے ہیں یہی مچھیرے اور ملاح کو کڑاکے کی سردی میں سمندر پر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے مہینوں میں جنگل میں جھونپڑی ڈلواتی ہے۔ یہ ہم کو صحرا اور برفانی علاقہ کے لوگوں کے حملوں سے بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہم نے تعلیم پائی ہے۔ یا جس کو اوائل عمر میں اختیار کر چکے ہیں اسی میں اپنی کشمکش حیات کو اختتام تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اسی پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شئے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے اور کسی شئے کے شروع کرنیکا وقت نہیں رہتا پچیس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفری ایجنٹ نوجوان وکیل ڈاکٹر وزیر پیشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں۔ اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا جزو بن جاتی ہیں۔ اور انسان کا ایسا جزو بن جاتی ہیں کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے کوٹ کی آستینوں کو نہیں چھوڑ سکتا۔ بحیثیت مجموعی یہ انسان کے لئے اچھا ہی ہوتا ہے۔ کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلستر کی طرح سے پختہ ہو جاتی ہے۔ اور پھر کبھی نرم نہیں ہوتی۔

اگر بیس سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفتی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا ہے تو بیس کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں شخصی عادتیں پختگی کو پہنچتی ہیں مثلاً آواز تلفظ حرکات و سکنات انداز کلام

بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی لہجہ نہ ہو۔ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں گنگناہٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی روپیہ کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدائشی شرفاء کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون کشش کی طرح سے قوی اس کو اپنے حلقے میں رکھتا ہے اس کی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسے سال گذشتہ تھی۔ اور یہ بات تادم مرگ اس کے لئے ایک راز ہی رہتی ہے کہ اس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے مل جاتی ہیں۔

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری ہے کہ یہ نظام عصبی کو متعلم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنک ہو اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عادتی بنائیں۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہونے کا احتمال ہو اسی طرح سے بچیں جس طرح وبا سے بچتے ہیں جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کی زندگی کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بنا سکیں گے۔ اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہوں گی۔ اس سے زیادہ بدبخت بھی شاید ہی کوئی شخص ہوتا ہو جسکو تلون کے علاوہ اور کسی شے کی عادت نہ ہو۔ اور جس کو ہر بار سگار جلاتے وقت چائے پیتے وقت۔ اٹھتے بیٹھتے وقت۔ غرض کہ ہر کام کے کرنے سے پہلے ارادی تعمق و تدبر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا آدھا وقت تو ان امور کا فیصلہ کرنے میں گزر جاتا ہے جن کی اس کو ایسی عادت ہونی چاہیئے تھی کہ گویا اس کے شعور کے لئے بالکل موجود ہی نہ ہوتے۔ اگر متعلمین میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہ بنے ہوں تو اس لمحہ سے اسکو اسکی خبر لینی چاہیئے۔

پروفیسر بین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت عمدہ عملی باتیں بیان کی ہیں ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں۔ اول یہ کہ نئی عادت کو اختیار کرنے یا پرانی عادت کو چھوڑنے کے وقت ہم کو تا بہ امکان بہت ہی قوی عزم سے ابتدا کرنی چاہیئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہیئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو محنت اور فکر سے ایسی حالتوں میں رکھو جو نئی عادت کے لئے مفید ہوں۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جو قدیم عادتوں کے بالکل منافی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو بالاعلان قسم کھا لینی چاہیئے مختصر یہ کہ اپنے عزم کو ہر ممکن تقویت پہنچاؤ ان تدابیر سے اس قدر راسخ ہو جائے گا کہ اس کے توڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہو گی جس قدر بصورتِ دیگر ممکن ہے۔ اور ہر وہ دن جو اس کے نہ ٹوٹنے پر گذرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ کے شکست عزم کی مثال تاگے کے اس پنڈے کے گر جانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی کھڑا ہوا لپیٹتا ہو۔ ایک مرتبہ کے گرنے سے جتنا تاگا کھل جاتا ہے، وہ کئی مرتبہ کے لپیٹنے سے پورا ہوتا ہے مسلسل تربیت بھی نظام عصبی کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ چنانچہ پروفیسر بین لکھتے ہیں۔

اخلاقی عادات اور عقلی اکتسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں۔ جن میں سے ایک دوسرے پر تفوق و برتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ غلط رجحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک فتح صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے۔ تا آنکہ تکرار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے۔

ابتدا میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت ممکن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت پست ہو جائے برخلاف ان کے فتوحات ماضی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے اور ہمت بندھاتے ہیں ایک شخص نے گوئٹے سے ایک امر اہم کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ لیکن اپنی قوت بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ گوئٹے نے کہا ہے "اتم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو حھینز کرنے کی ضرورت ہے" گوئٹے کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی (جو اس کو اپنی زندگی میں نصیب ہوتی رہی) نے اس کے جذبات پر کیا اثر کیا تھا۔

اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو افیون و شراب وغیرہ کی عادتوں کو بتدریج چھوڑنے سے متعلق ہے۔ اور جس کے متعلق ارباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو ویسا ہی کرنا تاہم اس امر میں لوگوں کو اتفاق ہے۔ اگر ممکن ہو تو نئی عادت کو ایک دم اکتساب کرنا بہترین طریقہ ہے (اکتساب سے ہے) لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہیئے کہ ارادے کے شروع میں اسقدر سخت کام سپرد نہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔ لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آرام و آسائش کے مقابلہ میں گوارا کرے خواہ تو ایسی عادت ہو جیسی افیون وغیرہ کے کھانے کی ہے یا کسی خاص وقت اٹھنے کی یا کام کرنے کی بہترین طریقہ کہ اس کو چھوڑ یک لخت نئی عادت اختیار کر لی جائے۔ ایسا کرنے کے بعد یہ دیکھ کر حیرت ہو گی کہ ایسی طلب جسکو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مر جاتی ہے۔

انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گزار راستہ طے کرنے کے لئے پہلے دائیں بائیں دیکھے۔ بلا خوف و خطر سیدھا چلنا سیکھے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اسکی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار خندق کے کنارے آ کے کودنے کا ارادہ کرتا ہے۔ لیکن ہر بار لوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں

ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق بہم پہنچانا ایک ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آسکتی ہے۔

مندرجۂ بالا دو اصولوں پر ایک اور اصول کا اضافہ کیا جا سکتا ہے جو عزم تم کرو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کرو۔ جن عادات کے پیدا کرنے کا تمھیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ عزائم و رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ وہی مصنف لکھتا ہے۔

"عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لگ سکتی ہے۔ جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گنی بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامراں کر سکتی ہے۔ جس کو عملی مواقع میسر نہ ہوں گے اس کے عزائم محض بے معنی و بے سود ہوں گے"!

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا خزانہ کیوں نہ ہو۔ اور اسکے عواطف وجدان کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقع عمل سے فائدہ نہیں اُٹھایا تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے محض نیک ارادے دوزخ کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کیا ہے اس کا بالکل بین نتیجہ ہے۔ چنانچہ جے ایس مل لکھتا ہے "سیرت ارادہ کی تہذیب کا نام ہے" اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک افعال مسلسل واقع ہوتے ہیں اس حد تک رجحانِ عمل عادت بن جاتا ہے اور دماغ ان کا خوگر ہو جاتا ہے۔ جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعلہ بے نتیجہ گزر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدتر ہو جاتا ہے یہ آئندہ عزائم و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے بے عزیمت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابل نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور حسیت کے سمندر میں گزارتا ہے۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کر سکتا۔

روسو اس قسم کی سیرت کی ایک عجیب مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے کل فرانس کی ماؤں کے دلوں کو گرما دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو۔ اور اپنے بچوں کو خود پالو۔ لیکن خود اسکی اولاد یتیموں کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں سے ہر شخص اپنی حد تک جب کبھی کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے موقعۂ عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل روسو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گوناگوں میں برائیوں اور خرابیوں کے ساتھ ملی ہوئی ہیں۔ لیکن افسوس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو مجرد متفرع صورت میں پہچان سکتا ہے۔ زیادہ ناول پڑھنے اور تھیٹر دیکھنے کی عادت اس قسم کے شیاطین پیدا کر سکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ تھیٹر میں بیٹھی ہوئی نقلی اور فرضی اشخاص کی مصیبت پر رو رہی تھی۔ اور اس کا کوچوان باہر سردی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں اگرچہ یہ اس قدر نمایاں نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گاتے ہیں اور نہ ان کو گانے کا سلیقہ ہوتا ہے۔ ان کی گانے میں حد سے زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ گانے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جنکا عملی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اسکا علاج یہ ہے کہ گانے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہونا چاہئے جسکا بعد میں کسی عملی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجے کی شئے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار کا نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی ہی سے اپنے جذبہ کا اظہار کرو۔ گاڑی میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی دوسرے کے لئے چھوڑ دو۔ مگر اظہار ضرور ہونا چاہئے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے اخراج کے خاص خاص راستے ہی متعین نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے گزر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گزر جانے کی عادت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے اگر ہم چند بار کوشش کرنے سے جھجکیں تو قبل اسکے کہ ہم کو اس کا علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم میں سے مفقود ہو جائے گی۔ اور اگر ہم

اپنی توجہ کو منتشر ہونے کا موقع دیں تو فوراً یہ منتشر بھی ہو جائے گی۔ آئندہ چل کے معلوم ہوگا کہ توجہ اور سعی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں یہ دونوں دماغی اعمال کے مطابق ہوتے ہیں اس کا ہم کو علم نہیں۔ اس امر کے باور کرنے کی کہ یہ دماغی اعمال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور خالص ذہنی افعال نہیں ہوسکتے صرف یہ وجہ ہے کہ یہ کس حد تک قانونِ عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں۔ جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت سعی کو روزانہ تھوڑی بہت مشق کر کے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض ادنیٰ اور غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف اس لئے کر لیا کرو کہ تمھاری طبیعت ان کے کرنے کو نہیں چاہتی۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہوگے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال بیمہ کی قسط کی سی ہے، جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خانہ داری کی حفاظت کے لئے ادا کرتا ہے۔ اس قسم کے ادا کرنے سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ اس سے کبھی فائدہ پہنچنے کی نوبت آئے ہی نہیں۔ لیکن اگر آگ لگجائے تو یہ ماہانہ محصول اسکو تباہی و بربادی سے بچائیگا۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپکو مسلسل توجہ پر جوشِ ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنالیتا ہے جب ہر شئے اس کے گرد امواجِ حوادث کے رحم و کرم پر ہوگی۔ جب اسکے کمزور ساتھی اس طرح سے تباہ ہو جائیں گے جسطرح بھٹی میں گھاس پھوس جل کر خاک سیاہ ہو جاتا ہے وہ اپنی جگہ پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا

پس ذہنی شرائط کا عضویاتی مطالعہ۔ اصلاحی اخلاقیات کا نہایت ہی قوی معاون ہے کتبِ مذہبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اسقدر سخت نہ ہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جسکو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات و سیر کو غلط انداز میں ڈھال کر بنا لیتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بنکر رہ جائینگے تو وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی قسمت

خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بری پھر اس کو کسی طرح سے بدل نہیں سکتے نیکی اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے بعد مستقل نشان چھوڑتا ہے جیفرسن کے ڈرامے میں مخمور ریپ دان ونکل ہر لغزش کو یہ کہکر ٹالتا ہے کہ اس دفعہ کا شمار نہیں خیر وہ شمار نہیں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو شمار نہ کرے۔ مگر پھر بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اسکی اعصاب کے خلایہ میں عصبی ریشے اور ملفوظات اس کا شمار کر رہے ہیں وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اسکو جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے اسکو اس کے خلاف استعمال کرتے ہیں۔ جو کچھ ہم کرتے ہیں صحیح سائنٹفک معنی میں وہ کبھی محو نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے ہیں جیسی طرح ہم بار بار کے پینے سے پکے شرابی بن جاتے ہیں اس طرح اخلاقی حلقہ میں ہم متعدد افعال اور گھنٹوں کی ریاضت سے فرشتہ سیرت اور ولی بھی بن جاتے ہیں اور علمی حلقہ میں تکرار و مشق سے مستند عالم اور ماہر فن بنجاتے ہیں کسی نوجوان کو اپنی تعلیم کے انجام کے متعلق پریشان نہ ہونا چاہئیے۔ اسکا شعبہ کوئی بھی ہو اگر وہ کام کرنے کے ہر گھنٹے میں۔ ایمانداری سے مصروف رہتا ہے تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہیئے۔ اس کو یقین کر لینا چاہیے کہ ایک صبح ایسی ضرور آئیگی جو اس کو یکتائے روزگار اور یگانۂ عصر دیکھی گی اس کے کام کی جزئیات اور روزمرہ کے انہماک میں بصیرت و درایت نہایت خموشی کے ساتھ ایسی دولت بخشدیگی جو کبھی اس سے نہ چھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے سے ذہن میں رکھنی چاہیئے اس اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں میں جو مشکل مہمات کے سر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں اتنی پست حوصلگی اور پست ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اور تمام اسباب نے ملکر بھی اس قدر پیدا نہیں کی۔

باب ۱۱

جوئے شعور

ہمارا انداز بیان تحلیلی ہوگا۔

اب ہم خود بالغ آدمی کے شعور کا با تامل مطالعہ کرنے کے لئے تیار ہیں۔ اکثر کتابوں میں نام نہاد ترکیبی طریقے سے بحث کی گئی ہے یعنے ان میں بحث احساس سے آغاز کرتے ہیں اور اس کے تصورات کو مثل عناصر و سالمات کے قرار دیکر ان کے ایتلاف و اختلاط سے ذہن کی اعلیٰ حالتیں مرتب کرتے ہیں بالکل اسی طرح جسطرح کہ مکان اینٹوں پتھروں اور مصالحہ وغیرہ کی ترکیب سے تعمیر ہوتا اس طریق سے متعلم کو مضمون کے سمجھنے میں سہولت تو ہوتی ہے لیکن ان سے انسان قبل از وقت اس نہایت ہی مشکوک نظریے کے تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ شعور کی اعلیٰ حالتیں ادنیٰ حالتوں سے مرکب ہوتی ہیں، اور بجائے اس کے کہ آغاز گفتگو ذہن کی موجود اور محسوس حالتوں سے ہو اس میں چند فرضی سادہ تصورات سے آغاز کیا جاتا ہے جن سے متعلم ذاتی طور پر بالکل واقف نہیں ہوتا اور جو جو عمل ان سے منسوب کئے جاتے ہیں ان کے متعلق ہر حیلہ راست مانند اس کو مبتلائے فریب کر سکتا ہے۔ پس سادہ سے مرکب تک پہنچنے کا طریقہ ہر اعتبار سے خطرناک ہے۔ عالم نما و تجرید پسند تو ظاہر ہے کہ اسکا چھوڑنا گوارا نہ کریں گے لیکن۔ ایک طالب علم جو فطرت انسانی کی تکمیل کو دوست رکھتا ہے تحلیلی طریقے کو ترجیح دیگا وہ سب سے زیادہ مقرون واقعات سے ابتدا کرے گا۔ ایسے واقعات سے جن کو وہ اپنی روزمرہ کی ذہنی زندگی میں

دیکھتا اور محسوس کرتا ہے اگر سادہ اجزا ہوں گے تو تحلیلی طریقہ سے خود بخود معلوم ہو جائیں گے ۔ اور کسی شئے کو یونہیں بلا وجہ فرض کر لینے کا اندیشہ ہی نہ ہوگا کوئی شخص اعتراض کر سکتا ہے کہ خود تم نے اپنی کتاب میں جس سے آغاز کیا ہے لیکن متعلم کو یاد ہوگا کہ ہم نے حس کے باب میں زیادہ تر اس کے عضویاتی شرائط سے بحث کی ہے اس کو شروع میں محض سہولت کے خیال سے بیان کر دیا تھا کیونکہ در آئندہ تموجات سب سے پہلے عمل کرتے ہیں نفسیاتی اعتبار سے تو حس کو سب سے آخر میں ہونا چاہیئے ۔ صفحہ ۱۲ پر حس کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ یہ ایسے اعمال ہیں جو بالغ انسان کی زندگی میں تقریباً معدوم ہوتے ہیں ۔ اس کے علاوہ کوئی ایسی بات نہ کہی گئی تھی جس سے متعلم کو یہ خیال ہو کہ یہ ذہن کے اعلیٰ حالتوں کے اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں ۔

ایک اہم حقیقت ہر شخص اپنے داخلی تجربے کے متعلق اس واقعے کی تائید کریگا کہ کسی نہ کسی قسم کا شعور ہر وقت جاری رہتا ہے نفسی حالتیں یکے بعد دیگرے متواتر ہوتی رہتی ہیں اگر ہم اپنی زبان میں جس طرح سے کہ یہ کہتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یہ بھی کہہ سکیں کہ شعور ہو رہا ہے تو ہم اس واقعے کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ اور بلا کسی شئے کے فرض کئے ہوئے بیان کر سکتے ۔ لیکن چونکہ شعور ہو رہا ہے کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا اس لئے ہمکو کہنا پڑتا ہے کہ شعور جاری رہتا ہے ۔

شعور کے خصوصیات اربعہ شعور کس طرح سے جاری رہتا ہے ؟ جب ہم اس سوال پر غور کرتے ہیں تو ہم کو فوراً اس عمل میں چار خصوصیتیں نظر آتی ہیں ۔ اور اس باب میں ہم انھیں چار خصوصیات پر بحث کریں گے ۔

(۱) ہر حالت کسی نہ کسی شخص کے شعور کا جزو ہوتی ہے ۔
(۲) ہر شخص کے شعور میں حالتیں ہمیشہ متغیر ہوتی رہتی ہیں ۔
(۳) ہر شخص کا شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے ۔
(۴) اپنے معروض کے بعض اجزا کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے جس کے

معنی یہ ہیں کہ بعض اجزا کی طرف مائل نہیں ہوتا اور ہر وقت معروض کے بعض اجزا کو لیتا اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر لحظہ یہ ان اجزا میں سے بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔

ان چار خصوصیات سے بحث کرتے وقت ہم کو باعتبار اپنی مصطلحات کے منجدھار میں کودنا پڑے گا اور ایسی نفسیاتی اصطلاحات استعمال کرنی ہونگی جنکی قرار واقعی طور پر آئندہ ابواب ہی میں چل کر تعریف ہو سکتی ہے ان الفاظ کے عام معنی سے ہر شخص کچھ نہ کچھ واقف ہوتا ہے اور اس باب میں ہم ان کو عام ہی معنی میں استعمال کریں گے۔ اس باب کی حیثیت کتاب ہذا میں محض خاکے کی سی ہے جس طرح سے کہ مصور تصویر کھینچنے سے قبل کوئلے سے خاکہ تیار کرتا ہے جس میں باریکیاں نہیں ہوتیں اسی طرح سے ہم بھی اسبات کو محض خاکے طور پر لکھ رہے ہیں جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہر حالت کسی نہ کسی شعور شخصی کا جزو ہوتی ہے تو شعور شخصی بھی ایک نفسانی اصطلاح ہے اس کے معنے اسوقت تک ہمکو معلوم ہوتے ہیں جب تک کوئی ہم سے اس کی تعریف نہ کرائے لیکن اسکی صحیح تعریف نہایت ہی دشوار فلسفیانہ کام ہے اس کام کے انجام دینے کی کوشش ہم آئندہ باب میں کرینگے یہاں صرف چند الفاظ بطور تمہید کے کہے دیتے ہیں۔

فرض کرو اس درس کے کمرہ میں بہت سے خیالات و افکار ہیں میرے بھی اور تمہارے بھی ان میں سے بعض باہم مطابق و متحد ہیں اور بعض نہیں۔ یہ جس قدر باہم ایک دوسرے سے علٰحدہ ہیں اسی قدر مسلسل و مربوط بھی ہیں۔ اور سچ پوچھو تو یہ نہ ایک دوسرے سے علٰحدہ ہیں اور نہ مسلسل و مربوط۔ ان میں سے ایک بھی علٰحدہ و مستقل نہیں بلکہ ہر خیال بعض اور خیالات سے مربوط ہے اور ان کے علاوہ اور کسی سے مربوط نہیں ہے میرا خیال میرے اور خیالات سے وابستہ ہے اور تمہارا خیال تمہارے اور خیالات سے وابستہ ہے کیا اس کمرے میں کوئی ایسا بھی خیال ہے جو کسی شخص کا خیال نہ ہو۔ اس کے دریافت کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ ایسے خیال کا ہم کو کبھی تجربہ نہیں ہوا۔ اس لئے جن شعوری

حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں وہ ظاہر ہے شخصی شعور، اذہان ذوات، مقرون من وشما، کے اندر پائی جاتی ہیں۔

ان میں سے ہر ایک ذہن اپنے خیالات وافکار اپنے ہی تک رکھتا ہے ایک شخص اپنے خیالات دوسرے کو ہبہ نہیں کرسکتا اور نہ اس سے مبادلہ کرسکتا ہے کوئی خیال اپنے شخصی شعور کے علاوہ کسی اور شخصی شعور کے خیال بلاواسطہ سامنے تک کبھی نہیں آسکتا۔ علٰحدگی مطلق اور تکثیر لاعلاج ان کا قانون ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سب سے سادہ نفسی واقعہ خیال یا یہ خیال یا وہ خیال نہیں بلکہ میرا خیال ہے۔ ہر خیال کسی نہ کسی شخص کا خیال ہوتا ہے۔ جو خیالات مختلف شخصی اذہان سے تعلق رکھتے ہیں ان کو زمان ومکان کی قربت کمیت وکیفیت کی مشابہت میں سے کوئی شئے باہم نہیں کرسکتی۔ ان خیالات کے مابین جو حد فاصل ہوتی ہے وہ قدرت کے سب سے زیادہ ناقابل عبور حدود میں سے ہے۔ جب تک محض شخصی ذہن یا اس کے مطابق کسی شئے کے اوپر زور دیا جائے گا اور اسکی نوعیت کے متعلق کوئی خاص رائے ظاہر نہ کی جائے گی اسوقت تک تو ہر شخص مذکورۂ بالا بیان کو بلاوقت تسلیم کرلے گا۔ ان اصطلاحوں میں سے ایک یعنے ذات شخصی نفسیات کا سب سے پہلا مسلمہ ہے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں ہے کہ افکار و احساسات موجود ہوتے ہیں بلکہ میں سوچتا ہوں اور میں محسوس کرتا ہوں ذوات شخصی کے وجود کے متعلق کسی شبے میں کبھی سوال نہیں کیا جاسکتا۔ مربوط خیالات کو جس طرح سے مربوط ہم محسوس کرتے ہیں وہی ذوات شخصی ہیں نفسیات کا بدترین کام یہ ہوسکتا ہے کہ یہ ان ذوات کی اس طرح سے تعبیر کرے کہ ان کی قدر وقیمت فوت ہوجائے۔

شعور ہر وقت متغیر رہتا ہے

اس سے میری یہ مراد نہیں کہ نفسی حالتیں مدت یازمانہ سے عاری ہوتی ہیں۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو تو اس کا ثابت کرنا مشکل ہوگا۔ میں جس امر پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ایک نفسی حالت ایک بار طاری ہونے کے بعد دوسری بار اسطرح

سے نہیں پلٹ سکتی کہ بعینہ ایسی ہی ہو جیسی کہ پہلے تھی۔ کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں کبھی استدلال وحجت کرتے ہیں کبھی عزم ونیت کرتے ہیں کبھی کسی شے کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں کبھی کسی شے کی توقع کرتے ہیں کبھی محبت کرتے ہیں اور کبھی نفرت غرض کہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے اذہان سیکڑوں طرح سے یکے بعد دیگرے مصروف ومشغول ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام مرکب وپیچیدہ حالتیں ہیں جن کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ سادہ حالتوں کی ترکیب سے بنی ہیں کیا سادہ حالتوں کا قانون اس سے بالکل مختلف نہیں ہے۔ مثلاً ایک شئے سے جو ہم کو حس ہوتے ہیں کیا وہ بالکل یکساں نہیں ہوتے؟ اگر پیانو کی کنجی کو ایک ہی قوت سے بجایا جائے تو کیا اس سے ایک ہی آواز سنائی نہیں دیتی کیا ایک ہی گھانس سے ایک ہی قسم کی سبزی اور ایک ہی نیلے رنگ کا احساس نہیں ہوتا؟ اگر ایک ہی شراب کے پیپے کو ہزار مرتبہ ہم سونگھیں تو کیا اس سے ایک ہی بو کا احساس نہیں ہوتا؟ اس کے متعلق یہ کہنا کہ یکساں احساس نہیں ہوتا ایک قسم کا مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا ہے۔ بایں ہمہ اگر بہ نظر غور دیکھا جائے تو اس امر کا کوئی ثبوت نظر نہیں آتا کہ ایک در آیندہ توجہ سے کبھی کبھی دو بار بالکل ایک ہی قسم کی جسمانی حس ہوتی ہے۔

دراصل ایک ہی معروض کا دو مرتبہ احساس ہوتا ہے مثلاً ہم ایک سر بار بار سنتے ہیں۔ سبز رنگ کی ایک ہی کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں ایک ہی خوشبو کو دو مرتبہ سونگھتے ہیں ایک ہی قسم کی تکلیف سے بار بار درد مند ہوتے ہیں۔ معروض ومجرد جسمانی وتصوری حقائق جن کے مستقل وپائندہ وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے بار بار شعور کے سامنے آتے ہیں، اور ہم بے پروائی سے یہ فرض کرلیتے ہیں کہ ان کے تصورات بھی یکساں ہوتے ہیں۔ آگے چلکر ادراک کے باب میں معلوم ہوگا کہ محض حسی ارتسامات سے ہم کیوں کر ان حقائق کی شناخت تک پہنچ جاتے ہیں جن کی موجودگی کو یہ ظاہر کرتے ہیں۔ دریچہ کے باہر میں گھانس کی طرف نظر ڈالتا ہوں یہ مجھ کو دھوپ میں ایسی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جس طرح کہ سائے میں بایں ہمہ اگر کوئی

مصور اس کی تصویر کھینچنے لگے تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے اسے ایک حصے کو سیاہی مائل بادامی اور دوسرے کو کھلا ہوا زرد رنگ دینا ہوگا۔ تاہم اس کی مطلق پروا نہیں کرتے کہ ایک ہی شئے مختلف فاصلوں سے اور مختلف حالات میں مختلف قسم کی نظر آتی ہے۔ ہم کو صرف اس امر کی تلاش ہوتی ہے کہ آیا یہ وہی شئے ہے۔ یا کچھ اور اور جو حس ہم کو اس امر کا یقین دلائے کہ یہ وہی شئے ہے ان کو ہم بالعموم یکساں خیال کر لیتے ہیں اسی وجہ سے مختلف حسوں کی داخلی و ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس واقعے کے ثبوت کے طور پر تقریباً بالکل بیکار ہوتی ہے جس شئے کو حس کہتے ہیں اس کی تمام تر تاریخ ہمارے اس کو سمجھنے کے قابل نہ ہونے پر ایک حاشیہ ہوتی ہے کہ آیا دو ایسی حسی کیفیتیں جن کا ہم کو علیحدہ احساس ہوتا ہے بالکل ایک دوسرے کے مشابہ ہیں یا نہیں۔ اب ارتسام کی مطلق کیفیت سے کہیں زیادہ جو شے اپنی طرف کھینچتی ہے وہ خود اس کی وہ نسبت ہے جو اس کو اور ارتسامات کے ساتھ ہوتی ہے۔ جب ہر شئے تاریک ہوتی ہے تو نسبتہً کم تاریک حس سے ہم کو شئے سفید معلوم ہوتی ہے۔ ہیلم ہولٹز کا اندازہ ہے کہ ایسی تصویر جس میں سنگ مرمر کی عمارت کو چاندنی میں دکھایا گیا ہو جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے تو یہ تصویر چاندنی کے اصل سنگ مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار گونہ تک زیادہ روشن ہوتی ہے۔

اس قسم کا فرق حسی طور پر یقیناً سمجھ میں نہیں آسکتا یہ بالواسطہ ملحوظات کے ایک سلسلے سے مستنبط ہوا ہے جو ہم کو اس امر کا یقین دلاتے ہیں کہ ہماری حسیت لمحہ بہ لمحہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم کو وہی حس دوبارہ نہیں ہو سکتی بیداری و خواب، گرسنگی و شکم سیری، آسودگی و خستگی، ان تمام مختلف حالتوں میں ہم کو اشیاء کا احساس مختلف ہوتا ہے اسی طرح سے صبح اور شام کے وقت سردی اور گرمی میں بھی ہم کو ان کا احساس مختلف ہوتا ہے۔ نیز بچپن جوانی اور بڑھاپے میں بھی ہم ان کو مختلف طور پر محسوس کرتے ہیں۔ باایں ہمہ اس امر کے متعلق ہم کو کبھی ذرا سا بھی شبہ نہیں ہوتا

کہ ہمارے احساسات اسی دنیا کو ظاہر کرتے ہیں جس میں وہی حسی اوصاف ہیں اور وہی محسوس چیزیں۔ اس کے اندر ہیں حسیت کا فرق عمر کے تغیر سا تھ اشیا کے متعلق جذبے کے اختلاف سے خوب ظاہر ہوتا ہے نیز جسمانی حالتوں کے تغیرات سے بھی اس کی خوب توضیح ہوتی ہے۔ جو چیزیں جوانی میں ولولہ انگیز اور غنچۂ دل کو شگفتہ کرنے والی ہیں بڑھاپے میں بے معنی اور نکمی نظر آنے لگتی ہیں بعض حالتوں میں نغمۂ طیور حزن آگیں، نسیم سحر غمگین، اور تیلی رواقی اداس معلوم ہوتا ہے۔

ان بالواسطہ قرائن پر ایک اور قرینے کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس پر مبنی ہے جو کچھ کہ دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ ہر حس کے ساتھ ایک دماغی فعل ہوتا ہے۔ بعینہٖ پہلی سی حس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دوبارہ غیر متغیرہ دماغ میں واقع ہو۔ لیکن چونکہ عضویاتی لحاظ سے یہ بالکل ناممکن ہے اس لئے غیر متغیرہ احساس بھی ناممکنات سے ہے۔ کیونکہ یہ امر مسلمہ ہے کہ ہر دماغی تغیر کے مطابق خواہ وہ (کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو) مساوی طور پر اس شعور میں بھی تغیر ہوتا ہے جس کو دماغ پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا احساس کی قابلیت کے تغیر کے ساتھ ساتھ ہماری حسوں میں بھی ایک اہم تغیر ہوتا رہتا ہے۔

لیکن جب سادہ حسوں کے دوبارہ غیر متغیرہ حالت میں واقع ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط و بے بنیاد ثابت ہو گیا تو فکر کی پیچیدہ حالتوں کے غیر متغیر ہونے کا مفروض کس قدر غلط و بے بنیاد نہ ہوگا۔

کیونکہ ان میں تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ کسی خاص واقعے کے متعلق ہم کو جو خیال آتا ہے وہ آپ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے۔ اس کو اسی واقعے کے اور خیالات سے صرف ہم جنس ہونے کی مشابہت ہوتی ہے۔ جب بعینہٖ ویسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ پہلے کی نسبت اب ہم اس کے متعلق نئے انداز سے سوچیں اس پر دوسرے رخ سے نظر ڈالیں اور پہلے سے مختلف علائق میں ہم کو اسکا فہم ہو۔ اور جس خیال کے ذریعے سے ہم کو اس کا وقوف ہوگا۔ وہ

خیال ان علائق کے ساتھ ہو گا اور اس پر کل موہوم سیاق کا اثر ہو گا۔ بسا اوقات خود ہم کو ایک ہی شئے کے متعلق اپنے آرا میں عجیب و غریب اختلاف دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی فلاں امر کے متعلق گذشتہ ماہ میں ہماری وہ رائے کیونکر ہو گئی تھی نہ معلوم کس وجہ سے اب ہم اپنے میں اس رائے کا امکان نہیں پاتے۔ ہر سال ہم اشیاء کو نئی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ گذشتہ سال جو شئے غلط معلوم ہوتی تھی اس سال صحیح معلوم ہونے لگتی ہے جس شئے سے ہم ہر سال جوش میں آجاتے تھے اس سال اس کا ہم پر مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جن دوستوں پر کبھی ہم جان و مال نثار کرنے کے لیے تیار تھے اب ان کے لئے دل میں کوئی جگہ باقی نہیں ہوتی۔ جن عورتوں کا حسن و جمال ہم کو محو حیرت رکھتا تھا۔ جن ستاروں جنگلوں اور چشموں پر ہم وجد کرتے تھے اب ان کا ہم پر اثر تک نہیں ہوتا اور محض معمولی شئے معلوم ہوتے ہیں جو نوجوان لڑکیاں کبھی نور کی پتلیاں معلوم ہوتی تھیں آج ان کا وجود توجہ کو منعطف تک نہیں کرتا۔ تصادیر محض بے معنی معلوم ہوتے ہیں۔ کتابوں کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ گوئٹے میں آخر کونسی بات تھی جس سے ہم اسقدر متاثر ہوتے جان مل کی تحریریں کیوں اسقدر وزنی معلوم ہوتی تھیں۔ ان سب کی جگہ کام کاج لے لیتا ہے۔ کام ہی پر تمام تر جوش و خروش صرف ہوتا ہے اور روزمرہ کے فرائض اور معمولی منافع کی قدر و قیمت زیادہ ہو جاتی ہے۔

مجھے یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح سے مقرون و مکمل شکل میں لیکر ہم صحیح نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقے کو تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ یہی ہے۔ اگر ابتداً اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئے گا تو آگے چل کر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتے۔ اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں یہ دعویٰ بظاہر اس قدر اہم نہیں معلوم ہوتا، لیکن نظری طور پر یہ بہت زیادہ اہم ہے کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لیے لاک اور ہربرٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا ناممکن ہو جاتا ہے، اور انھیں

مذہبوں کا جرمنی میں بہت زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالماتی انداز سے بیان کرنے میں سہولت تو ہے، اور شعور کی حالتوں کو اسطرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیرہ سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتی ہیں بظاہر نہایت معقول بات معلوم ہوتی ہے بلاشبہ خطوط منحنی کے متعلق یہ فرض کرنا کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط سے مرکب ہیں اور بجلی اور قوت عصبی کو سیال و مائع خیال کرنے میں سہولت نظر آتی ہے۔ لیکن ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیئے کہ ہمارا طریقۂ بیان استعاری ہے، اور خود ان اشیاء میں کوئی ایسی شئے نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہیئے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود ہو اور جو مختلف اوقات میں شعور کے سامنے غیر متغیر حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی وجود ہے جیساکہ حکم کا غلام۔

فکر محسوس طور پر مسلسل ہوتی ہے

ہر شخص کے اندر تسلسل کی صرف اسی قدر تعریف ہوسکتی ہے کہ جو شگاف و درز یا وقفے سے بری ہو۔ ایک منفرد ذہن کے اندر جن درزوں کا تصور کیا جاسکتا ہے وہ یا تو زمانی وقفے ہوں گے جن کے مابین شمع شعور گل ہو جائے گی یا یہ فکر کے مافیہ کے انقطاع ہوں گے اور اس قدر اچانک طور پر واقع ہوں گے کہ ماقبل کو مابعد کے کسی قسم کا تعلق نہ ہوگا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپکو مسلسل محسوس کرتا ہے دو معنی ہیں۔

(ا) جس حالت میں کوئی زمانی وقفہ واقع ہی ہو جاتا ہے اس حالت میں بھی بعد کا شعور یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے یا یہ کہ اسی ذات کا ایک دوسرا جزو ہے۔

(ب) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں وہ کبھی بالکل اچانک نہیں ہوتے۔

زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے زیادہ سادہ ہے اسلیئے اس کو سب سے پہلے لیتے ہیں۔

(۱) جب پولس اور بطرس شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اُٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس مدت میں سوتے رہے ہیں ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو حصوں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے، جن کے مابین نیند کا زمانہ حائل ہو گیا تھا جس طرح سے بجلی کی رو زمین میں گھس کر لازمی طور پر اس بجلی کے ساتھ مل جاتی ہے جو زمین کے اندر ہوتی ہے خواہ درمیان میں کتنی ہی زمین کیوں نہ حائل ہو، اسی طرح بطرس کا حال فوراً بطرس کے ماضی سے مل جاتا ہے۔ اور کبھی غلطی سے بھی پولس کے ماضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پولس کے شعور میں بھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی بطرس کے ماضی کے شعور سے صرف اسکے حال کا شعور مل جاتا ہے۔ ممکن ہے اسکو پولس کے ذہن کی انھیں حالتوں کا علم ہو جو سونے سے پہلے اسپر گذری تھیں اور ممکن ہے کہ یہ علم صحیح بھی ہو لیکن یہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جو اسکو اپنی نیند سے پہلی حالتوں کا ہے، اسکو اپنی حالتیں یاد ہیں، حالانکہ پولس کی حالتوں کا صرف تصور کر سکتا تھا یاد ایک بلا واسطہ احساس ہے۔ اسکے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جسکو معروضِ تعقل کبھی نہیں پا سکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت بطرس کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہتا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اس قدر مجھے اس امر کا یقین کہ جو شئے اس قدر قربت و ذاتیت تک پہنچے گی وہ میں ہوں گا اور میری ہو گی یہ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں اس کے متعلق آئندہ غور کیا جائے گا۔ لیکن زمانۂ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان سے موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے ان پر اپنا قبضہ کر لیتی ہے اور ایک ذات کا جزو سمجھتی ہے ذات کی وحدت ایک ایسی شئے ہے جسکو زمانی وقفہ نہیں توڑ سکتا اسی وجہ سے موجودہ شعور باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفے سے بے خبر نہیں ہوتا اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور خود کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ (جیسے کہ زنجیر یا سلسلہ ہیں) اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے یہ کوئی جڑی ہوئی شئے نہیں ہوتی اس کی حالت تو چشمے کی سی ہے جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئے گا اس میں اس کو شعور و فکر یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائے گا۔

(ب) لیکن ایک ہی ذات کے حدود میں اور ایسے افکار کے مابین جن میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے ان اجزا میں ہم کو ایک قسم کا جوڑ اور ایک طرح کا فرق بھی نظر آتا ہے جس کا مذکورۂ بالا دعوے میں کچھ لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعتہً متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلے کے سے الفاظ شعور کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے موزوں نہیں ہیں تو یہ لفظ مستعمل کیونکر ہو گئے ہیں۔ کیا شدید دھماکے سے شعور پھٹ نہیں جاتا اور دفعتہً اس کے دو حصے نہیں ہو جاتے۔ نہیں ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ گرج کے وقوف سے اس سے پہلے کے سکوت کا وقوف ہی ہوتا ہے اور اس کے بعد کے وقوف کے ساتھ مسلسل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب گرج ہوتی ہے تو ہم محض گرج ہی کی آواز نہیں سنتے بلکہ گرج کے سکوت کو توڑتا ہوا اور اس کی آواز کا سابقہ سکوت کے ساتھ تقابل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اسی گرج کا احساس اگر پہلی گرج کے سلسلے میں ہو تو بالکل مختلف ہوگا۔ خود گرج کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ یہ سکوت کو توڑ دیتی ہے لیکن گرج کا احساس اس سکوت کا بھی احساس ہوتا ہے جس کو یہ توڑتی ہے۔ کسی انسان کے شعور میں کوئی ایسا احساس ملنا مشکل ہے جو اس قدر حال تک محدود ہو کہ اسمیں ملحقہ ماضی کا شائبہ تک بھی نہ ملے۔

ذہن کی سکونی اور تغیری حالتیں۔ جب ہم اپنے شعور کے اس حیرتناک چشمے پر ایک اجمالی نظر ڈالتے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ پرندے کی

زندگی کی طرح سے یہ پروازوں اور نشستوں پر مشتمل ہوتا ہے اس کو زمان کے تال میل سے بھی تشبیہ دی جا سکتی ہے کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملے سے ہوتا ہے اور ہر جملے کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی تمثالات ہوتے ہیں، جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جا سکتے ہیں اور ان کا تخیل تغیر کے طور پر ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علائق کے خیال ہوتے ہیں جو یا تو حرکیاتی ہوتے ہیں یا سکونیاتی۔ مگر زیادہ تر یہ ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن پر نسبتہً سکون کی حالت میں غور ہوتا ہے۔

ہم سکونی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھ لیتے ہیں اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری فکر ہر وقت اور ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتی ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے کہ ایک سکونی یا قطعی نتیجہ سے دوسرے کی طرف کی جائیں۔

تغیری حصوں کی اصلی حالت کو تامل کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت مشکل ہے اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعے سے ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں تو ان تک پہنچنے سے قبل ان کو روک کر دیکھنے کے معنے تو درحقیقت ان کے معدوم کرنے کے ہوں گے۔ برخلاف اس کے اگر ہم نتیجے تک پہنچنے کا انتظار کریں تو یہ ان سے قوت وثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ اُس کی چکاچوند میں ان کی دھیمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کرکے اس کے حصوں پر غور کرے تو اس کو معلوم ہوگا کہ تغیری حصوں پر تامل کرکے مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہے۔ خیال کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اس کو ہم ٹھیرا سکیں یہ ہم کو کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا۔

جس طرح برف کی کرچ گرم ہاتھ میں پکڑنے سے برف کی کرچ باقی نہیں رہتی بلکہ پانی کا قطرہ بن جاتی ہے اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کر سکیں جو منسوب کی طرف حرکت کرتا ہو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کسی ساکن و قطعی شئے کو پکڑ لیا ہے جو بالعموم جو کچھ ہم کہنے والے تھے اس کا آخری لفظ ہوتا ہے' اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے۔ جملے میں جو کچھ اس کی خاص جگہ رجحان و معنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس کا بالکل پتا نہیں ہوتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا پھرتے ہوئے لٹو کے پکڑنے کے مساوی ہو گا، یا گیس کو اس لئے جلدی سے کھولنے کے کہ دیکھا جائے کہ اندھیرا کیسا نظر آتا ہے۔ اور شعور کی ان تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالبہ کرتے ہیں جو غالباً وہ علمائے نفسیات جو ان کے وجود کے متعلق شک رکھتے ہیں ایسے شخص سے جو ان کا وجود ثابت کرنا چاہتا ہے دریغ نہ کریں گے ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ زینوں کا حامیان حرکت سے یہ سوال کرنا کہ جب وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے تو اس وقت بتاؤ وہ کہاں ہوتا ہے اور ان کے اس بیہودہ سوال کے کوئی فوراً جواب نہ دے سکنے کو ان کے دعوے کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا۔

اس تاملی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوئے ہیں۔ اگر چشمۂ فکر کے تغیری حصوں کا روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے تو ایک بڑی فاحش غلطی جو تمام مذاہب کے علمائے نفس کریں گے وہ یہ ہو گی کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو قاصر رہیں گے اور اس لئے نسبتہً سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیال کریں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے۔ ایک جماعت نے تو اس کی بنا پر مذہب حسیت اختیار کر لیا ہے۔ ان کو ان لاتعداد علائق اور نسبتوں کے مطابق جو دنیا کی محسوس چیزوں کے مابین نظر آتی ہیں کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں جو ان علائق کا آئینہ ہوں' اس لئے ان میں سے اکثر نے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثر نے (مثلاً ہیوم)

ذہن کے خارجی اور اکثر داخلی علائق ہی کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سادہ سکونی تصور حس اور ان کے تمثال و نقول برابر برابر ہوتے ہیں، لیکن ہوتے فی الحقیقت ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شئے دھوکہ اور فریب حواس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علائق کی حقیقت سے تو منکر نہیں ہو سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ کوئی ایسا سکونی احساس بھی نہیں پاتے جس سے کہ ان کا احضار ہوتا ہو اس لئے یہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ لیکن انھوں نے نتیجہ اس کے برعکس نکالا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علائق کا علم صرف ایسی شئے سے ہونا چاہئے جو احساس یا ذہنی حالت نہ ہو کیونکہ یہ تو اسی ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے، جس سے حس اور شعور کی اور دوسری سکونی حالتیں بنی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کا علم کسی ایسی شئے سے ہونا چاہئے جو ذہنی حالت سے بالکل مختلف سطح پر ہو یعنی فکر ذہانت یا عقل کے کسی خالص فعل سے اور فکر ذہانت و عقل سے وہ ایسی کچھ شئے مراد لیتے ہیں جو حسیت کے گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔

ہمارے نقطۂ نظر سے عقلیہ اور حسیہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس کی سی شئے کا وجود ہے تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علائق کا وجود ہوتا ہے اسی قدر اور اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہے کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں جن سے ان علائق کا علم ہوتا ہے۔ کوئی عطف کوئی جر متعلق فعل یا اور کوئی حرفی یا نحوی ترکیب زبان انسانی میں ایسی نہیں ہوتی جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار نہ ہوتا ہو جو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبتہً بڑے معروضات فکر کے مابین واقعی طور پر محسوس کرتے ہیں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر لیں تو یہ حقیقی [illegible] ہیں جو ہم پر منکشف ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطۂ نظر سے ذکر کریں تو یہ شعور ہے جس میں ان میں سے ہر ایک کے مطابق [illegible] تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ بہر حال علائق اور نسبتیں لاتعداد ہوتی ہیں اور کوئی زبان ان سب کو پوری طرح سے بیان کرنے پر قادر نہیں ہے۔

ہم کو احساسِ "اگر" احساسِ "و" اور احساسِ "لیکن" کہنے میں اسی طرح سے تامل نہ ہونا چاہیئے جیسی طرح کہ احساس "کبود" اور احساسِ "سرد" کے کہنے میں تامل نہیں ہوتا؛ لیکن ہم نہیں کہتے ۔ وجہ یہ ہے کہ محض سکونی حصوں کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہوگئی ہے کہ زبان اب کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے ۔ دماغ کی تمثیل پر ایک بار اور غور کرو ۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصے کو متاثر کرتا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار بعض مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں ۔ ان کا تال میل بعض اوقات زیادہ اور بعض اوقات کم شدید ہوتا ہے ۔ جس طرح سے ایسے گوناگوں نما میں جو ایک یکساں رفتار سے گھوم رہا ہو اگرچہ شکلیں ہر وقت بدلتی رہتی ہیں لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف و غیر نمایاں ہوتا ہے گویا بالکل ہوا ہی نہیں ۔ اور ان کے بعد ایسے بھی لمحے آتے ہیں جن میں یہ برقی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے ۔ اس طرح سے نسبتہً مستقل شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں ۔ اسی طرح سے دماغ میں بھی تناؤ کی بعض صورتیں نسبتہً زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہو جاتی ہیں لیکن اگر شعور خود ترتیب نو کے مطابق ہو اور اگر ترتیب رکے ہی نہیں تو پھر کیا شعور کبھی معدوم بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے ایک قسم کا شعور ہوتا ہے تو ایسی ترتیب سے جو نسبتہً جلد گذر جاتی ہے اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہیئے جس قدر کہ خود یہ ترتیب نئی ہوتی ہے ۔

معروض ذہن میں حاشیہ ضرور ہوتا ہے

شعور میں اور بھی تغیرات ہوتے ہیں جو تغیری حالتوں ہی کے برابر اہم اور انھیں کے طرح ۔ قوفی ہوتے ہیں لیکن ان کے نام نہیں ہیں ۔ امثلہ سے میرا مفہوم واضح ہو جائے گا ۔

فرض کرو کہ یکے بعد دیگرے تین اشخاص ہم سے کہتے ہیں "ٹھہرو!" "سنبھلو!" "دیکھو!" ہمارا شعور امید کی تین مختلف حالتوں میں پڑ جاتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہمارے سامنے کوئی خاص شئے نہیں ہوتی۔ غالباً اس مثال میں کوئی بھی ایک حقیقی شعوری تاثر، یا اس جہت کے احساس کے وجود سے انکار نہ کرے گا جس سے کہ ارتسام ہونے کی توقع ہے حالانکہ کوئی ارتسام ہنوز موجود نہیں ہے۔ لیکن ہمارے پاس ٹھہرو! سنبھلو اور دیکھو! کی نفسی حالتوں کے لئے خاص نام نہیں ہیں۔

فرض کرو کہ ہم کسی بھولے ہوئے نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے شعور کی حالت ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں ایک طرح کا خلا، ہوتا ہے اور محض خلا ہی نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسا خلا ہے جو بہت ہی تیزی کے ساتھ عمل بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک موہوم سا شائبہ موجود ہوتا ہے جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا اور ہماری امید پست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے تو یہی ان سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہوتے اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ دونوں خلا ہیں کیوں کہ ان میں جس شئے کو ہونا چاہیئے تھا وہ نہیں ہوتی۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام یاد کرنے کی بیسود کوشش کرتا ہوں تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے جبکہ میں باؤئس کے نام کے ذہن میں لانے کی بیسود کوشش کرتا ہوں۔ فقدان کے لاتعداد شعور ہوتے ہیں جن کے انفرادی طور پر نام نہیں ہیں، لیکن یہ سب ہوتے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس قسم کا احساس فقدان فقدان احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے ممکن ہے کہ ایک گم شدہ لفظ کی تال تو ذہن کے اندر موجود ہو لیکن اس کے لئے آواز کا جامہ نہ ہو۔ یا ابتدائی حرف کی آنی وگریزاں

حس تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد ہم سے تمسخر کر جائے لیکن واضح نہ ہو۔ ہر شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اس طرح سے ضرور تجربہ ہوا ہوگا کہ اس کی موزونی کا اثر دماغ کو پریشان کرتا ہے یہ دل ہی دل میں پھرتا، اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے مگر نہیں آچکتا۔

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ "میں سمجھتا ہوں" تو اس وقت مخاطب کے معنی کی اولین و آنی جھلک کیسی ہوتی ہے۔ بلاشبہ ذہن اس سے بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا متعلم نے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اس کے کہ وہ کچھ کہے اس کہنے کی نیت کونسا ذہنی واقعہ ہوتی ہے، یہ نیت اور نیتوں سے بالکل جداگانہ اور ممیز ہوتی ہے اور اس لئے شعور کی ایک ممیز و جداگانہ کیفیت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ ممیز قسم کے حسی تمثالات پر مشتمل ہوتا ہے خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیاء کی۔ بمشکل کوئی تمثال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو اور الفاظ و اشیاء ذہن کے سامنے آجاتے ہیں انتظار اور قیاس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن جیسے ہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آجاتے ہیں تو یہ تدریج ان کو دیکھتا اور اگر وہ اس کے مطابق ہوتے ہیں تو ان کو صحیح کہتا اور اگر اس کے ناموافق ہوتے ہیں تو ان کو رد کرتا جاتا ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کے کہنے کی نیت ہی کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا تقریباً ایک ثلث اس قسم کی سریع شعوری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو الفاظ کی شکل میں منتقل نہیں ہوتیں۔ ایک شخص کو ایک نئی شئے پڑھنے کے لئے دی جاتی ہے، وہ اس کو بآواز پڑھتا ہے، اور بغیر اس کو پہلے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا ہے، اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آیندہ جملے کی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ ملکر موقع بہ موقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے تو وہ اس طرح سے ہرگز نہ پڑھ سکے الفاظ پر اس طرح مناسب مقامات پر زور دینا محض جملہ کی

ترکیب نحوی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے "اس سے زیادہ نہیں" گذرتا ہے تو ہم "کہ" کی آئندہ توقع کرتے ہیں۔ اگر "چونکہ" پڑھتے ہیں تو "اس لئے" یا "لہذا" کی توقع کرتے ہیں اور آیندہ ترکیب نحوی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ اس شخص کے انداز سے بھی جو ایک ایسی کتاب پڑھتا ہے جس کے چار جملوں کے معنی بھی وہ نہ سمجھ سکتا ہو ایسا معلوم ہوگا کہ بہت ہی سمجھکر پڑھ رہا ہے۔

متعلم کو اندازہ ہوگیا ہوگا کہ دراصل میں جس شئے کی طرف توجہ منعطف کرنا چاہتا ہوں وہ ہماری ذہنی زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و موہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتی ہیں تمثل کے باب میں آئے گا کہ مسٹر گیلٹن اور پروفیسر ٹکسلے ہیوم اور برکلے کے اس مضحکہ خیز نظریئے کے باطل کرنے میں کہ ہم کو صرف معین اشیاء کے تمثالات ہو سکتے ہیں ایک قدم آگے بڑھ گئے ہیں۔ اگر ہم اس تصور کو بھی باطل کریں جو مذکورۂ بالا نظریے سے کسی طرح کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے سادہ خارجی اوصاف کا تو وقوف ہوتا ہے لیکن علائق کا نہیں ہوتا تو ایک درجہ ہم اور ترقی کریں گے لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کی سی اصلاحات نہیں ہیں۔ جس شئے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کے ممیز تمثالات دراصل ہمارے اذہان کا بہت ہی تھوڑا جزو ہوتے ہیں قدیم نفسیات کی حالت کچھ اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں کی مٹکوں میں ہوں پانی ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھڑے مٹکے موجود بھی ہوں تو بھی دریا کا پانی ان کے درمیان میں سے بہے گا چشمۂ شعور کی اس آزاد روانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ذہن کی ہر ممیز تمثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوئی ہے جو اس کے گردو پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید علائق کا حس ہوتا ہے کہاں سے یہ آتی ہے اور کہاں ہم کو لے جائے گی۔ تمثال کی اہمیت اس کی قدر و قیمت ہی اس ظل مشوب کے اندر ہوتی ہے جو اس کے

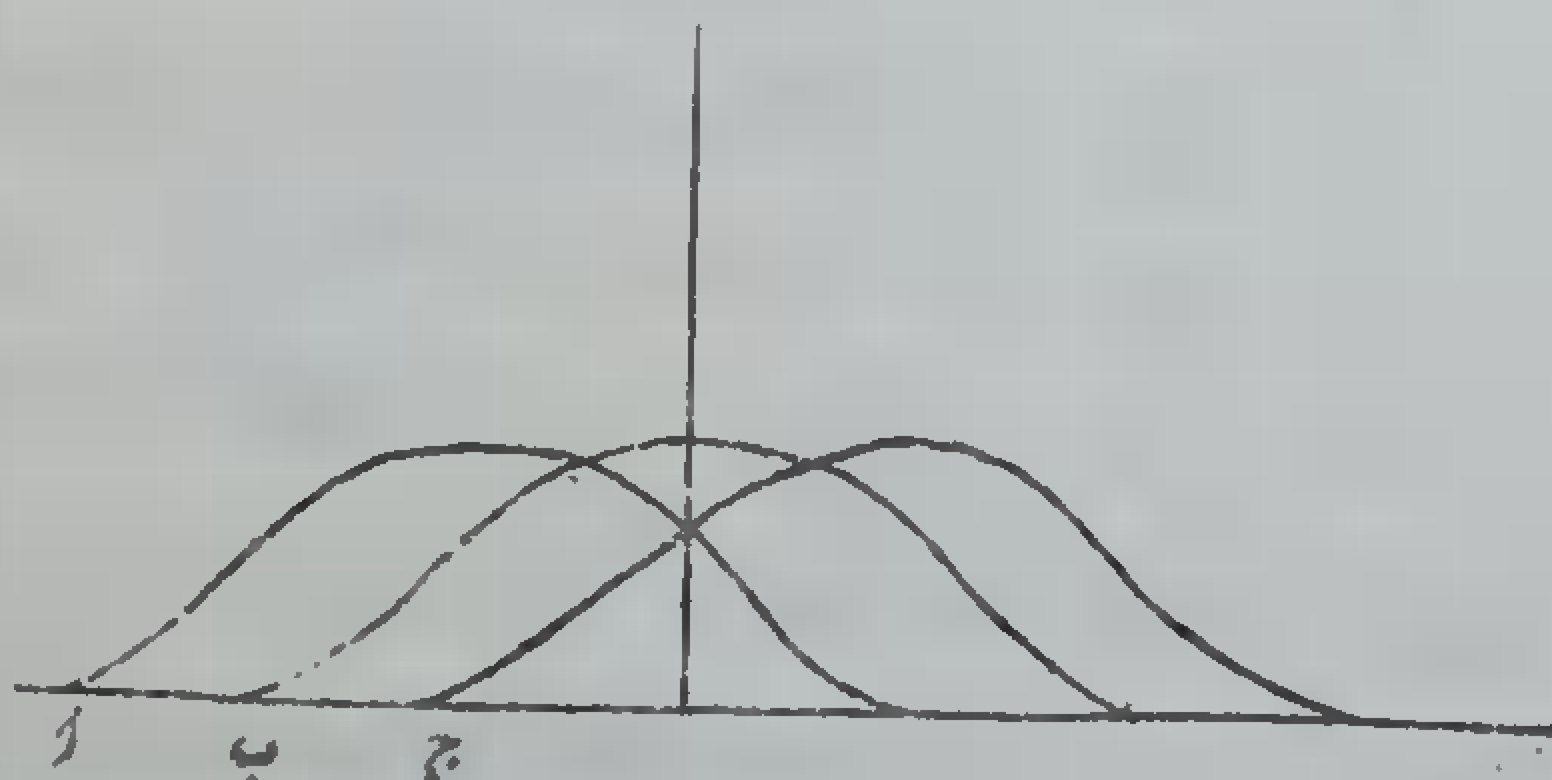
ساتھ اور اس کو محیط رہتی ہے یا یوں کہو یہ اس کے خمیر کے ساتھ ملکر ایک ہوجاتی ہے اور اس کی ہڈی اور گوشت پوست ایک ہوجاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ یہ تمثال تو اسی شئے کی رہتی ہے جس کی یہ دراصل تمثال تھی، لیکن یہ ہالہ اس تمثال کو ایسی شئے کی تمثال کر دیتا ہے جس کو انسان نے از سر نو دیکھا اور سمجھا ہے۔

علائق کی اس ہالہ کے شعور کو جو تمثال کے گرد رہتا ہے ہم حاشیہ یا ذہن کی زائد سرتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

حاشیہ کے دماغی شرائط ان واقعات کو دماغی عمل کی صورت میں بیان کرنا بالکل آسان ہے۔ جس طرح سے "کہاں سے" کی صدائے بازگشت یعنی وہ حس جس سے ہمارے فکر کا آغاز ہوتا ہے غالباً ان اعمال کے ہیجان واپسیں کا نتیجہ ہوتی ہے جو ایک لمحہ پہلے نہایت ہی ظاہر و روشن تھے، اسی طرح سے "کس طرف کو" کی حس جو انجام کا مقدمہ ہوتی ہے ان حصول یا اعمال کے بڑھتے ہوئے ہیجان کا نتیجہ ہوتی ہے جن کے نفسی متلازم ایک لمحہ کے بعد ہمارے فکر کی نہایت ہی ظاہر و روشن خصوصیت ہوتے ہیں۔ شعور کی تہ میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اگر اس کو تقسیم کے ذریعہ سے ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت کچھ ایسی ہوگی۔

فرض کرو کہ شکل نمبر ۵۲ میں انتصابی خط زمانہ کو ظاہر کرتا ہے اور تین موڑ یعنی ا ب ج ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتے ہیں جو ان تینوں حروف کے خیالات سے وابستہ ہیں۔ ہر عمل کو کچھ نہ کچھ وقفہ لگتا ہے جس میں شدت بڑھتی ہے اور انتہا کو پہنچکر گھٹنے لگتی ہے۔ اَ کے لئے جو عمل ہے وہ ابھی پوری طرح فنا نہیں ہوتا ہے، کہ ج کا عمل شروع ہوجاتا ہے اور ب کا عمل اپنے اوج کمال پر ہوتا ہے۔ جس لمحہ کا اظہار انتصابی خط سے ہورہا ہے اس میں تینوں اعمال موجود ہیں، ج کے نقطۂ آغاز سے جو اعمال پہلے تھے وہ ایک لمحہ پہلے شدید تھے اور اس سے بعد کے اعمال ایک لمحہ بعد شدید ہوں گے۔ اگر میں ا ب و ج کو اپنی زبان سے ادا کروں،

تو ب کو ادا کرتے وقت نہ تو ا میرے شعور سے قطعاً خارج ہوگا اور نہ ج،



شکل نمبر ۵۲

بلکہ دونوں اپنی ترتیب کے اعتبار سے اپنی روشنیاں ب کی شدید روشنی کے ساتھ ملاتے ہیں کیوں کہ دونوں کے اعمال ایک حد تک بیدار ہوتے ہیں۔
اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ موسیقی میں زاید سرتیوں کی ہوتی ہے، کان ان کو علیحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اس کے ساتھ مل کر اس کیفیت کو متغیر کر دیتی ہیں۔ اسی طرح سے بڑھتے ہوئے اور گھٹتے ہوئے دماغی اعمال ان عمال کے نفسی اثر کو متاثر کرتے ہیں جو اپنے اوج کمال پر ہوتے ہیں۔

موضوع خیال اب گر ہم مختلف ذہنی حالتوں کے وقوفی عمل پر غور کریں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کسی شئے کی واقفیت اور اس کے علم میں جو فرق ہوتا ہے اس کو کلیتہً نفسی حواشی کی موجودگی اور عدم موجودگی کے فرق میں تحویل کر سکتے ہیں۔ کسی شئے کے متعلق علم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہم کو اس کے علائق کا علم ہے۔ اس کی واقفیت کے یہ معنی ہیں کہ اس شئے کے متعلق ہمارا علم صرف اس کے ارتسام یا احساس تک محدود ہے۔ اس صورت میں ہم کو اس شئے کے اکثر علائق کا علم ہالہ کی ناقص اور غیر محقق نسبتوں کے حاشئے کے طور پر ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم دوسرے مبحث کو شروع کریں، اس احساس نسبت کے متعلق ہی کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے کیونکہ یہ بجائے خود چشمہ ذہنی کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے۔

واسطہ کے اختلاف سے فکر کی معقولیت میں فرق نہیں ہوتا

فکر ارادی میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسا موضوع یا مبحث ضرور ہوتا ہے جس کے گرد تمام اراکین فکر گردش کرتے ہیں۔ اس مبحث یا دلچسپی کا تعلق حاشیے میں متواتر محسوس ہوتا رہتا ہے، خصوصاً مبحث کے موافق یا مخالف ہونے کا۔ اگر کوئی خیال ایسا ہے جس کے حاشیہ کی کیفیت سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ "سب کچھ ٹھیک ہے" تو اس خیال کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ مبحث فکر کا معاون ہے مگر شرط یہ ہے کہ ہم کو صرف یہ محسوس ہو کہ اس کا معروض ان علائق میں جگہ رکھتا ہے جن میں کہ موضوع فکر بھی ہے یہ اس کو ہمارے سلاسل تصورات کا ایک موزون و مناسب حصہ بنا دینے کے لئے کافی ہے۔

ہم اپنے موضوع کا یا تو زیادہ تر الفاظ میں خیال کرتے ہیں یا بصری اور دوسری طرح کی تمثالات میں لیکن اس سے ہمارے موضوع کے علم کی ترقی میں فرق واقع ہونا لازمی نہیں اگر ہم صرف الفاظ میں (اب کچھ ہی کیوں نہ ہوں) باہم دگر اور مبحث کے ساتھ نسبت کا ایک حاشیہ محسوس کریں اور اگر ہم کو کسی نتیجے تک پہنچنے کا شعور ہو تو ہم کو یہ محسوس ہو گا کہ ہمارا خیال معقول اور صحیح ہے۔ ہر زبان میں الفاظ طویل ربط کی بنا پر ایک دوسرے سے اور نتیجے کے ساتھ منافرت یا مناسبت کے حواشی پیدا کر لیتے ہیں جو اسی قسم کے بصری لمسی اور دیگر تصورات کے حواشی کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اس قسم کے حواشی کا سب سے اہم عنصر جہت فکر کے موافق یا مخالف صحیح یا غلط ہونے کا احساس ہوتا ہے۔

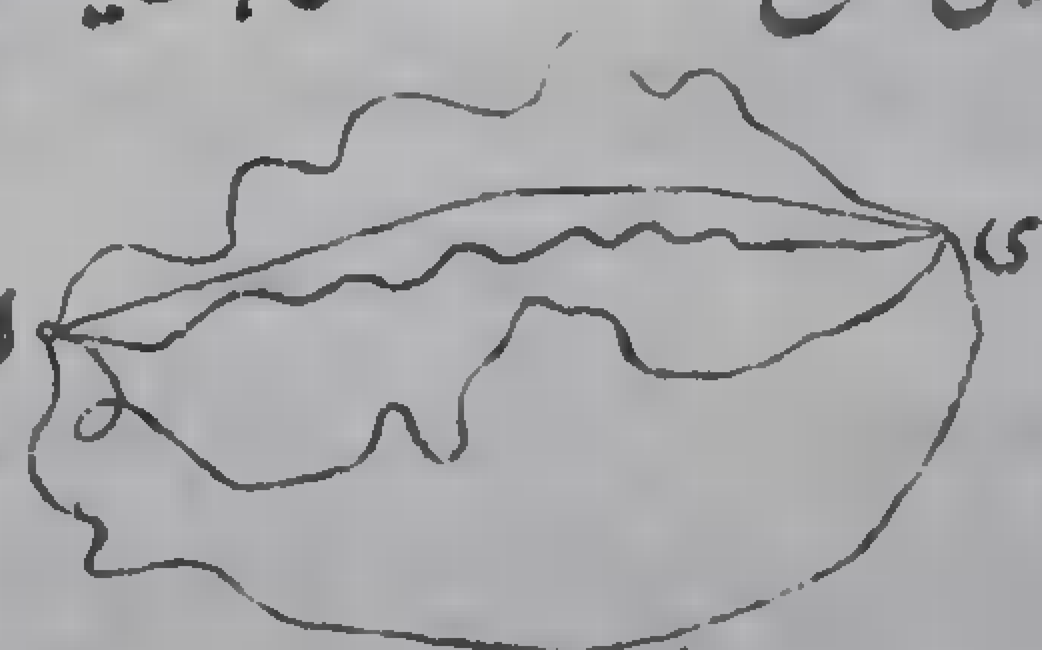
اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانوں سے واقف ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ کہنا شروع کریں تو باقی تمام الفاظ فرانسیسی ہی کے لب پر آئیں گے اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ فرانسیسی بولتے بولتے انگریزی میں در آئیں۔ فرانسیسی الفاظ کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ مناسبت ایسی نہیں ہے جو دماغی قانون کی حیثیت سے محض میکانیکی طور پر عمل کر رہی ہو

یہ ایسی شئے ہوتی ہے جس کو ہم اس وقت محسوس بھی کرتے ہیں اگر کسی دوسرے کی زبان سے فرانسیسی جملہ سنیں تو اس کے سمجھنے کی قوت ہم میں کبھی اس قدر کم نہیں ہو جاتی کہ ہم کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ الفاظ بہ اعتبار زبان باہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ کتنی ہی منتشر کیوں نہ ہو لیکن اگر فرانسیسی الفاظ میں یکا یک ایک انگریزی لفظ کو داخل کر دیا جائے تو ہم اس تغیر سے فوراً چونک پڑیں گے اگر الفاظ کا خیال کیا جائے تو ان کے باہم مربوط ہونے کا مبہم سا احساس کم سے کم حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ عموماً اس امر کا مبہم سا ادراک کہ جتنے الفاظ ہم سن رہے ہیں وہ ایک ہی زبان اور اس زبان کی بھی خاص ہی قسم کی بول چال سے تعلق رکھتے ہیں جس کے صرف و نحو کے انداز سے ہم واقف ہیں عملی طور پر اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ خلاف عقل نہیں ہے۔ اگر کوئی غیر زبان کا کوئی غیر معمولی لفظ داخل کر دیا جاتا ہے، یا صرف و نحو کے اعتبار سے کوئی فاحش غلطی ہو جاتی ہے یا جس قسم کی گفتگو ہو رہی ہے اس کے غیر موزون و نامناسب کوئی لفظ آجاتا ہے، مثلاً گفتگو تو فلسفیانہ ہو رہی ہے اور اس میں چوہے دان یا چڑیا کی چونچ کا لفظ آجاتا ہے تو جملہ گویا پھٹ پڑتا ہے، ہم غیر موزونیت سے چونک پڑتے ہیں اور تسلیم کا خاموش انداز کافور ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی حالتوں میں احساس معقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شئے معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ الفاظ خیال میں کوئی چونکا دینے والی یا منافرت پیدا کر دینے والی شئے نہیں ہے۔

اس کے برعکس اگر الفاظ ایک لغت کے ہوں اور قواعد صرف و نحو کے اعتبار سے کلام صحیح ہو تو ایسے جملے بولے جا سکتے ہیں جن کے مطلق کوئی معنی نہ ہوں گے اور جن پر ممکن ہے کوئی شخص اعتراض نہ کرے۔ نماز کے وقت جو تقریریں ہوتی ہیں ان سے خاص قسم ترکیبوں کے بار بار استعمال سے اجرت پر لکھنے والوں اور نامہ نگاروں کی تحریرات سے اس قسم کی

صدہا مثالیں مل جائیں گی سب مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک کے ورزشی کرتبوں کا اخبار میں ذکر پڑھتے وقت یہ جملہ میری نظر سے گذرا۔" پرندے درختوں کی شاخوں کو اپنے ترانۂ صباحی سے معمور کر رہے تھے جس سے ہوا نمناک ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی" غالباً نامہ نگار کے قلم سے یہ جملہ جلدی میں نکل گیا تھا جس کو ناظرین میں سے بھی اکثر نے محسوس نہیں کیا۔

پس ظاہر ہے کہ اس سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا کہ کس قسم کے ذہنی مادے اور کیسی تمثالات میں ہماری فکر جاری رہتی ہے۔ جو تمثال دراصل کوئی اہمیت رکھتے ہیں وہ فکر کے سکونوں یعنی حقیقی نتائج (خواہ وہ عارضی ہوں یا قطعی) کے متعلق ہوتے ہیں۔ اور باقی تمام چشمہ میں احساسات علائق ہی کا دور دورہ ہوتا ہے اور جن اشیاء سے علاقہ ہوتا ہے وہ کالعدم ہوتی ہیں۔ اشیاء کے متعلق یہ احساسات علائق نفس کی یہ مضاعف سرتیاں ہالے یا حاشئے ممکن ہے مختلف قسم کی تمثالات میں بعینہٖ یکساں ہوں۔ جن حالتوں میں غایت ایک ہی ہوتی ہے ان میں ذہنی وسائل کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ بات ایک شکل سے واضح ہو جائے گی۔ فرض کرو ا ایک تجربہ ہے جس کے متعلق چند افراد سوچنا شروع کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ ی عملی نتیجہ ہے جو عقلاً اس سے مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص اس تک ایک راستے سے پہنچتا ہے اور دوسرا دوسرے راستہ سے ایک شخص انگریزی لفظی تمثالات کی راہ اختیار کرتا ہے اور دوسرا جرمن لفظی تمثالات کی۔ ایک شخص میں بصری تمثالات کا غلبہ ہے دوسرے میں لمسی تمثالات غالب ہیں۔ بعض سلاسل تمثالات پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض بہت مختصر ترکیبی وسریع ہوتے ہیں اور بعض میں جھجک پائی جاتی ہے اور قدم قدم پر وقفے ہوتے ہیں لیکن جب تمام سلسلوں کا انجام ایک ہی نتیجے پر ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں



شکل نمبر ۵۳

اور بالکل ٹھیک کہتے ہیں کہ سب اشخاص کے ذہن میں دراصل ایک ہی خیال ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص کی ذہنی دنیا میں داخل ہو تو اس کو یہ دیکھکر بیحد حیرت ہوگی کہ اس کا عالم خود اس کے ذہنی عالم سے کس قدر مختلف تھا۔

چشمۂ شعور کے متعلق جن خصوصیات کی طرف اس خاکے میں توجہ دلانی مقصود ہے ان میں آخری خصوصیت یہ ہے کہ :-

شعور اپنے معروض کے ایک حصہ میں دوسرے کی نسبت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے اور جب تک یہ مصروف فکر رہتا ہے تو اپنے معروض کے بعض حصوں کو ملاتا اور بعض کو واپس کرتا یا بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔

انتخابی توجہ اور عمدی ارادہ اس پسند کے خاص مظاہر ہیں لیکن ہم میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوں گے کہ یہ ایسے اعمال میں کس قدر تواتر کے ساتھ عمل کرتا رہتا ہے جن کو ہم معمولاً ان اسماء سے موسوم نہیں کرتے۔ زور اور تاکید ہمارے ہر ادراک کے اندر موجود ہوتے ہیں ہمارے لئے یہ بات بالکل ناممکن ہوتی ہے کہ اپنی توجہ کو بلا امتیاز چند ارتسامات پر منتشر کردیں چنانچہ گھنٹے کی یکساں آواز کو ہم اختلاف تاکید کے ذریعے سے مختلف تالوں میں تقسیم کرتے ہیں ان تالوں میں سب سے زیادہ سادہ وہ ہے جسمیں دو آوازوں کو مرکب کرلیا جاتا ہے یعنی ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹک ٹاک ایک سطح پر اگر بقاعدہ نقاط و نشانات بنے ہوں تو ہم کو ان کا ادراک قطار و رقطار اور مجموعہ ہوتا ہے اگر اسی طرح سے خطوط بنے ہوں تو وہ مختلف اشکال محسوس ہوتے ہیں یہ، وہ یہاں، وہاں، اب، جب، کے امتیازات اسی انتخابی تاکید کی بناء پر پیدا ہوتے ہیں جو زمان و مکان کے مختلف حصوں کے متعلق کیجاتی ہے ۔

لیکن ہم صرف اسی قدر نہیں کرتے کہ بعض اشیاء پہ زور دیکر بعض کے ساتھ مربوط کریں اور بعض کو علیحدہ رکھیں ۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم بہت سی ایسی چیزوں کو جو ہماری نظر کے سامنے ہوتی ہیں نظر انداز کر دیتے ہیں اب میں مختصراً بیان کرتا ہوں کہ یہ کیوں کر ہوتا ہے :-

جیسا کہ صفحہ ۱۰۔ ۱۲ پر کہہ چکے ہیں ہمارے حواس دراصل آلات انتخاب سے کچھ زیادہ نہیں ہوتے۔ طبیعیات کے ذریعے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکات اور ان کی رفتاریں لاتعداد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہمارا ہر آلۂ حس ایک محدود رفتار کی حرکات کو اختیار کر لیتا ہے۔ یہ ان ہی سے متہیج ہوتا ہے اور باقی حرکات کو اس طرح سے نظر انداز کر دیتا ہے کہ گویا ان کا وجود ہی نہیں ہے ایک ایسے سلسلے میں سے جس کی کڑیاں لاتعداد اور ناقابل امتیاز ہوتی ہیں ہمارے حواس ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے ایک ایسی دنیا پیدا کر دیتے ہیں جس میں تقابل تاکیدیں اور فوری تغیرات اس طرح سے ملے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح سے روشنی اور سایہ تصویر میں۔

اگر ایک طرف اسباب حس اس مناسبت سے منتخب ہوتے جیسا نکو آلۂ حس کے سرے کی حالت سے ہوتی ہے تو دوسری طرف توجہ بھی جو مجموعی طور پر تمام حسوں کا نتیجہ ہوتی ہے بعض حسوں کو انتخاب کر لیتی ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ چنانچہ ہم کو صرف ان حسوں کا علم ہوتا ہے جو ایسی چیزوں کی علامتیں ہوتی ہیں جو عملی اور جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں۔ ان کے ہم خاص نام رکھتے ہیں اور ان ناموں کو ہم آزادی وحریت کی ایک خاص منزل تک بلند کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنی دلچسپی سے قطع نظر کر لوں تو بجائے خود غبار کا جھونکا بھی اسی قدر ایک انفرادی نام کا مستحق ہوتا ہے جس قدر کہ خود میرا جسم ہے۔

اب دیکھو کہ ان حسوں میں کیا ہوتا ہے جو ہم کو اشیائے سے انفرادی طور پر ہوتی ہیں۔ یہاں بھی ذہن انتخاب کرتا ہے یعنی شئے کا صحیح طور پر استحضار کرنے کے لئے یہ بعض حس انتخاب کر لیتا ہے اور باقی کو ایسے عوارض خیال کرتا ہے جو موقع ومحل سے متغیر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے حالانکہ اس سے لاتعداد بصری حس ہوتے ہیں۔ ایک طرح پر مجھے اس میں دو حادّہ اور منفرجہ زاویئے بھی نظر آتے ہیں

لیکن میں اس حس کو تناظر پر مبنی قرار دیتا ہوں اور چاروں قائموں کو اسکی اصلی وحقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اور اپنے جمالی خیال کی بنا پر مربع بن میز کی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اسی طرح سے دائرہ کی اصلی حالت وہ سمجھی جاتی ہے جیسا کہ حس اس طرح سے ہو کہ خط بصری اس کے مرکز پر عموداً گزر رہا ہو۔ اس کے علاوہ جو حس دائرہ سے ہوتے ہیں وہ اسی حس کی علامت ہوتے ہیں۔ توپ کی اصلی آواز وہ ہوتی ہے جو قریب سے سنائی دیتی ہے۔ اینٹ کا اصلی رنگ وہ ہوتا ہے جو اس وقت محسوس ہوتا ہے جب کہ اس کے مقابل ہو کر قریب سے دیکھتے ہیں اور دھوپ نہیں ہوتی۔ لیکن اندھیرا بھی نہیں ہوتا۔ ان حالات کے علاوہ اس سے اور رنگوں کی حس ہوتی ہے جو محض اس کی علامات ہوتی ہیں مثلاً یہ معمول سے زیادہ گلابی یا معمولی سے زیادہ نیلی نظر آتی ہے۔ متعلم کے ذہن میں کوئی ایسی شئے نہ ہو جس کی اس نے ایک عام حالت اپنے ذہن میں قائم نہ کر رکھی ہو۔ مثلاً ایک عام قد و قامت، اپنے سے ایک خاص فاصلہ، کوئی خاص رنگ وغیرہ۔ لیکن یہ تمام اصلی خصوصیات بھی جن سے ملکر شئے کی حقیقی معروضیت وشیئیت قائم ہوتی ہے اور جو موضوعی حسوں کے مخالف ہوتی ہیں جو ہم کو اس سے کسی خاص وقت ہو سکتی ہیں دراصل انھیں کی طرح سے حس ہوتی ہیں تمام حسوں میں سے ذہن بعض کو انتخاب کر لیتا اور یہ طے کرتا ہے کہ تمام حسوں میں سے کونسی حس زیادہ حقیقی وواقعی سمجھی جائے گی۔

علاوہ ازیں عالم اشیاء میں جس کو ہمارا ذہن اپنی انتخابی شفقت سے اپنا بنا لیتا ہے، جس شئے کو تجربہ کہتے ہیں وہ تمام تر ہماری عادت کی توجہ سے متعین ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شخص کے سامنے کوئی شئے سیکڑوں مرتبہ آئے، لیکن اگر وہ اس کو دیکھتے ہی نہیں تو یہ اس کے تجربہ میں داخل نہیں ہو سکتی۔ ہم سیکڑوں نہیں ہزاروں مکھیوں جھینگروں اور گبریلوں کو دیکھتے ہیں لیکن عالم حشرات الارض کے سوا اور کوئی ان سے خاص معنی نہیں سمجھ سکتا۔ انکے برعکس ایسی شئے جو زندگی بھر ایک ہی بار نظر کے سامنے سے گذری ہو ممکن ہے حافظہ پر اپنا نشان چھوڑ جائے۔ فرض کرو

کہ چار شخص یورپ کی سیر کرتے ہیں۔ ایک تو ان میں سے صرف دلچسپ اثرات مثلاً ملبوسات الوان عمارات مناظر تفرجگاہوں تصویروں اور مجسموں کی یاد لیکر واپس آتا ہے۔ دوسرا ان چیزوں کو بالکل محسوس نہیں کرتا۔ بلکہ وہ فاصلوں قیمتوں آبادیوں بدرروں کے انتظامات دروازوں اور کھڑکیوں کے بند ہونے اور کھلنے کے طریقوں پر غور کرتا ہے۔ تیسرا تھیٹروں ہوٹلوں اور ناچ گھروں کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہتا۔ چوتھا ممکن ہے اپنے خیالات میں اس قدر منہمک رہا ہو کہ ان چند مقامات کے ناموں کے سوا اور کچھ نہ بتا سکے جن میں سے اس کا گذر ہوا تھا۔ ان میں سے ہر ایک نے احضاری معروضات کے حجم غفیر سے ان چیزوں کو انتخاب کر لیا ہے جو اس کی ذاتی اغراض کے مناسب حال تھیں اور انھیں کا اس کو تجربہ ہوا ہے۔

اب اگر اشیاء کی تجربی ترکیب سے قطع نظر کر لیں اور یہ دریافت کرنا چاہیں کہ عقلی طور پر ذہن ان میں باہم کیونکر ربط قائم کرتا ہے تو بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انتخاب ہر جگہ غالب ہے۔ آئندہ چل کر ہم یہ ثابت کریں گے کہ استدلال ذہن کی اس قابلیت پر مبنی ہوتا ہے جس سے وہ اس منظر کو اجزا میں تقسیم کر لیتا ہے جس کے متعلق اس کو استدلال کرنا ہوتا ہے اور ان میں سے ان کو انتخاب کرتا ہے جو موقعے کے اعتبار سے اس کو کسی مناسب نتیجہ تک پہنچا سکتے ہیں۔ صاحب ذکاوت وہ شخص ہوتا ہے جو صحیح جزو کا انتخاب کرتا ہے اور اس سے ٹھیک موقع پر کام لیتا ہے۔ یعنے اگر گفتگو نظری ہو تو صحیح دلیل پیش کرتا ہے اور اگر موقع عمل کا ہو تو صحیح ذرائع اختیار کرتا ہے۔

اب اگر ہم جمالیاتی شعبہ کو لیں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ توضیح کے ساتھ سمجھ میں آجاتا ہے۔ صاحب فن ہمیشہ اپنے فن کے اظہار میں انتخاب سے کام لیتا ہے وہ ان تمام سرتیوں رنگوں شکلوں کو چھوڑ دیتا ہے جو باہم کمناسب نہیں ہوتیں یا اس کے کام کی اصلی غایت کے منافی ہوتی ہیں۔ وہ وحدت مناسبت وموزونیت جو بقول ہوسیوٹین

نتائج فن و ہنر کو نتائج فطرت پر فوقیت دیتی ہے محض اسی انتخاب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر ہنر دریچہ ذکاوت رکھتا ہے تو وہ ہر کرشمۂ فطرت سے اس کی اصل خصوصیت اقتباس کر لیتا ہے اور ان تمام عارضی و اتفاقی اجزاء کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کے مناسب نہیں ہوتے۔

اور اگر اوپر جائیں تو ہمیں اخلاقیات کی سطح نظر آتی ہے جہاں محض پسند کا سکہ جاری ہے۔ کسی فعل کو اس وقت تک اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ یہ چند یا تمام ممکن صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دبانا، سخت راستے پر اپنے پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ نہ کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ یہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکتا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے کبھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کی مخالف اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہیئے اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ جب وہ خود سے یہ بحث کرتا ہے کہ کیا مجھے اس جرم کا مرتکب ہونا چاہیئے یا کیا مجھے اس پیشہ کو اختیار کرنا چاہیئے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کر لوں، فلاں عورت سے شادی کر لوں تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ آئندہ کیا ہوگا اس کا یقین اس کے اس لمحے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوپنہاور جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت کے ہوتے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی ردعمل ہو سکتا ہے، وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرض بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا انعکاس ہوتا ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ نہیں ہوتی کہ اس کو کون سے فعل کا عزم کرنا چاہیئے بلکہ اس کو دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے

اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہئے۔

تجربۂ انسانی پر اگر ایک اجمالی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوگا کہ مختلف انسانوں کی پسند بڑی حد تک ایک ہی ہوتی ہے۔ نسلِ انسانی بہ حیثیت مجموعی اس باب میں متفق ہے کہ کس شئے پر اس کو توجہ کرنی چاہئے اور کس شئے کا نام لینا چاہئے۔ جن حصوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں سے بھی انتخاب ہوتا ہے۔ یعنے ان میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کونسے حصے قابلِ ترجیح اور قابلِ تاکید ہیں اور کون سے قابلِ ترجیح و تاکید نہیں۔ لیکن ایک صورت البتہ ایسی ہے جس میں دو آدمیوں کی پسند کبھی ایک نہیں دیکھی گئی کوئی سے دو آدمی ہوں وہ اپنے لئے کائنات کو دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ہم میں سے ہر ایک کے لئے تمام تر دلچسپی ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب کے سب ان میں تقسیم مختلف کرتے ہیں۔ اس کے متعلق جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں حصوں کو ایک ہی نام یعنے لنا اور غیر لنا سے موسوم کرتے ہیں تو مذکورۂ بالا کا مطلب بالکل واضح ہو جائے گا۔ وہ عدیم المثال دلچسپی جو کہ انسان کو کائنات کے ان حصوں سے ہوتی ہے جن کو وہ اپنا کہہ سکتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی معمہ ہو لیکن نفسیات کے لئے یہ ایک اساسی حقیقت ہے۔ کوئی شخص اپنے پڑوسی کے لنا میں ایسی ہی دلچسپی نہیں لے سکتا جیسی کہ اس کو اپنے لنا کے ساتھ ہوتی ہے۔ پڑوسی کا لنا ان خارجی چیزوں کے ساتھ ہوتا ہے جن کے مقابلے میں خود اس کا لنا ممتاز و نمایاں معلوم ہوتا ہے چنانچہ لوٹزے نے کسی مقام پر کہا ہے وہ کیڑا بھی جو پاؤں کے نیچے آکر مسل جاتا ہے اپنی مصیبت زدہ ذات کا باقی تمام عالم سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ اس کو اپنی ذات یا کائنات کا کوئی واضح تعقل نہیں ہوتا۔ میرے لئے وہ عالم کا محض ایک جزو ہے۔ اور اس کے لئے میں عالم کا محض ایک جزو ہوں ہم دونوں میں ہر ایک کائنات کی مختلف طور پر تقسیم کرتا ہے۔

اب ہم ابتدائی خاکے سے مضمون کی باریکیوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں لیکن اس سے پہلے شعورِ ذات کی نفسیات بیان کر دیں جس کا اس ذیل میں قبل از وقت ذکر آگیا ہے

باب ۱۲

ذات

مجھے اور میں

میں جس چیز کے بھی خیال میں مشغول ہوں اس کے ساتھ ساتھ کم و بیش مجھے اپنی ذات یعنے اپنے وجود شخصی کا ضرور وقوف ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اس کا وقوف بھی میں ہی کرتا ہوں۔ اس لئے مجموعی طور پر ذات انا یا من دوگونہ ہوتی ہے۔ اس کا ایک رخ تو وہ ہوتا ہے جس کا وقوف ہوتا ہے اور ایک رخ وہ جس کو وقوف ہوتا ہے۔ یعنے کچھ تو معروض ہوتی ہے اور کچھ موضوع۔ ان دونوں پہلوؤں میں امتیاز کرنا ضروری ہے اس لئے ہم اختصار کے خیال سے ایک کو مجھے اور دوسرے کو میں کہتے ہیں ایک ہی شئے کے دو رخ ہیں ان کو علٰحدہ چیزیں نہیں کہا جا سکتا کیونکہ میں اور مجھ یا انا اور لی میں امتیاز کرتے وقت بھی ان کی عینیت کو علٰحدہ طور پر قائم کرنا سخت دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے ان اصطلاحوں کی بنا پر ہمیں ان کے نفسیاتی امتیاز کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ ابھی اس سلسلے کی ابتدا ہے۔ آخر میں غور و فکر کے بعد جو کچھ نتیجہ ہوگا دیکھا جائیگا

لہذا پہلے تو میں ذات معلوم لی یا مجھ سے بحث کروں گا جسے ذات تجربی کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد ذات عالم من یا انائے خالص پر گفتگو ہوگی۔

(ا) ذات معلوم

ذات تجربی یا لی

مجھ اور میرے میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنے بعض افعال اور بعض چیزوں کو ایسا ہی خیال کرتے جیسا کہ خود اپنے تئیں یا اپنی ذات کو۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنی صنعت ایسی ہی عزیز ہو سکتی ہیں جیسا کہ اپنا جسم یعنے اگر ان پر حملہ کیا جائے تو یہ ایسے ہی انتقامی افعال کا باعث ہو سکتے ہیں جیسا کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوا ہو۔ خود جسم کے متعلق بھی سوال ہو سکتا ہے کیا وہ ہمارا ہے یا ہم ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض اوقات انسان اپنے جسم کو بھی آپ نہیں سمجھتا اور اس کالبد خاکی کو ایک طرح کا محبس خیال کرتا ہے جس سے ایک روز رہا ہو جانا اس کے لئے مسرت کا باعث ہوگا۔

اس سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی ہوگی کہ ہم ایک متغیر رہنے والی جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی شے کو بعض اوقات جزو لی یا مجھ خیال کیا جاتا ہے بعض اوقات میرا سمجھا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ گویا مجھے اس سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ مجھ کو اگر وسیع ترین معنی میں لیا جائے تو اس میں انسان کی وہ تمام چیزیں داخل ہوتی ہیں جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں انسان کا جسم اور ذہنی قوتیں ہی نہیں ہوتیں بلکہ اس کی پوشاک اس کا مکان اس کی بی بی اس کے بچے اس کے آباواجداد اور دوست احباب اس کی نیکنامی اور صنعت اس کی زمین گھوڑے جہاز بنک کا حساب یہ سب داخل ہیں۔ یہ تمام چیزیں اس میں ایک ہی طرح کے جذبات پیدا کرتی ہیں یہ چیزیں اگر بڑھتی اور سرسبز ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا اور فخر کرتا ہے اگر ان میں کمی آتی ہے یا ضائع ہو جاتی ہیں تو وہ رنجیدہ و ملول ہوتا ہے اس میں شک نہیں اس کو ہر شئے کے متعلق یکساں احساس نہیں ہوتا۔ لیکن سب کے لئے ہوتا تقریباً ایک ہی طرح کا ہے مجھ کو اس طرح سے وسیع ترین معنی میں سمجھ کر اب ہم اس کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں جن کا تعلق علی الترتیب ۔

(۱) اس کے اجزا سے ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے ہے جن کے یہ محرک ہوتے ہیں ۔

(۳) ان افعال سے ہے جن کا یہ باعث ہوتے ہیں۔

(۱) اجزائے ''مرا'' کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے یعنے اول تو وہ جن سے مرائے مادی ترتیب پاتا ہے دوم وہ جن سے مرائے اجتماعی ترتیب پاتا ہے سوم وہ جن سے مرائے روحانی ترتیب پاتا ہے۔

مرائے مادی اکثر اشخاص میں جسم مرائے مادی کا داخل ترین حصہ ہوتا ہے اور جسم کے بعض حصے بعض کے مقابلہ میں زیادہ اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد کپڑے ہیں۔ اسی وجہ سے زمانہ قدیم میں یہ بات ضرب المثل تھی کہ انسان تین چیزوں کا بنا ہوتا ہے۔ روح، جسم، اور لباس یہ محض مسخرہ پن ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور ایسی غینیت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کونسی حالت کو ترجیح دوگے اول یہ کہ حسین صورت مگر غلیظ اور پھٹے لیرے کپڑے ہوں اور دوسرے یہ کہ کریہ صورت مگر عمدہ اور صاف پوشاک ہو تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہوں گے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیدیں۔ اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعزا ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں ہمارے والد اور ہماری والدہ ہماری بی بی اور ہمارے بچے ہاری ہڈی اور ہمارا ہی گوشت پوست ہوتے ہیں ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے اگر وہ کوئی برا کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و منفعل ہوتے ہیں۔ اگر ان کی شان میں کوئی گستاخی کرے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے گو یا خود ہم ان کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ اس کے خصوصیات دل میں لطیف ترین محبت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس کے انتظام میں کوئی نقص نکالے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جبلی و خلقی طور پر ترجیح دیتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے اہم ترین عملی اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔

اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اس کو عمدہ اور خوبصورت لباس سے آراستہ رکھنے ماں باپ اور بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو دوست رکھنے کا سب انسانوں میں قدرتی اور کورانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جبلی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذات تجربی کا جزو بن جاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا پسینہ بہا کر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو جس کی دماغی یا دستی محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ مثلاً دیدانی مجموعہ یا کوئی مسودہ آن واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ بخیل کو اسی قسم کی اپنی دولت سے محبت ہوتی ہے اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مقبوضات کے تلف ہو جانے پر جو افسوس ہوتا ہے اس کا ایک باعث تو یہ بھی ہوتا کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اب ہم کو وہ فوائد نہ ہوں گے جو ان سے ہم کو پہنچتے تھے۔ ہاں ہمہ ہر حالت میں اس احساس کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شئے کی کمی واقع ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے، جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم دفعتاً آوارہ گردوں اور ان ٹکڑ گدوں کے ساتھ مل جاتے ہیں جن سے ہم کو نفرت تھی اور ان خوش نصیب ابنائے ارض سے دور ہو جاتے ہیں جو اس پر خشکی و تری میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل طور پر تندرست و توانا ہیں اور جن کے سامنے ہم اپنے آپ کو غیر نفسیاتیت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر کتنا ہی سخت کیوں نہ کر لیں لیکن ہم پر پھر بھی ایک طرح کا جذبۂ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح سے نہ ہو۔

مرائے اجتماعی انسان جو امتیاز اپنے معاصرین میں پاتا ہے وہ اس کا مرائے اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو

اپنے ہم جنسوں کے سامنے رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں ایک خلقی رجحان اس امر کا بھی ہوتا ہے کہ دیگر ابنائے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی اچھی طرح سے ہوں اگر یہ ممکن ہوتا کہ کوئی شخص سوسائٹی میں رہے اور اس کے ساتھی اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ کوئی سخت سزا نہ ہو سکتی۔ اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں تو کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہو کسی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے۔ بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال کرے اور اس طرح عمل کرے گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی جس کے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی تکلیف آرام و آسائش معلوم ہوگی کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ احساس ہوگا کہ گو ہم کتنے ہی برے ہیں لیکن پھر بھی اس حد تک برے نہیں ہیں کہ بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص میں اتنی ہی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہچاننے والے اشخاص ہوتے ہیں اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کے نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اس لئے عملی اغراض کا لحاظ رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی رائے کے متعلق ایک شخص کو فکر و خیال ہوتا ہے ان کی جتنی جماعتیں ہوتی ہیں اتنی ہی اس شخص کی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گروہوں میں سے کہ ایک گروہ کو اپنی ذات کا مختلف پہلو دکھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھیگی بلی بنے رہتے ہیں لیکن اپنے ہمسنوں کے سامنے حد سے زیادہ اکڑفوں کی لیتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو اپنی اولاد کے سامنے اس طرح سے ظاہر نہیں کرتے جس طرح سے کہ اپنے کلب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں۔ اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جس طرح سے کہ اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے

انسان مختلف ذاتوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو ایسی حالت میں ظاہر کرتے ہوئے ڈرتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے۔ اور یہ تقسیم عمل بالکل موزوں ہو سکتی ہے کہ ایک شخص بچوں کے سامنے تو نرم دل ہو اور سپاہیوں یا قیدیوں پر سختی کرے۔

انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہو سکتی ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس ذات کی بھلائی یا برائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور رنج ہوتے ہیں۔ ان کا اگر اندرونی اور عضوی احساس کے علاوہ اور کسی معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خالص ذات اجتماعی مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت انسان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا گویا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے تو اس کی تشفی اور اطمینان کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔

انسان کی نیکنامی و بدنامی اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذاتوں میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات جس کو عزت کہتے ہیں بالعموم ان تعریفات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں یہ اس کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ تمثال سے بعض مطالبات کرتا ہے جو اور گروہ نہیں کرتے۔ اور اس کو ان کے مطابق ہونا پڑتا ہے مثلاً ایک شہر میں ہیضہ پھیل رہا ہے ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس میں اس پر کوئی حرف نہ آئے گا لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چھوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں کہ ایک معمولی شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے اپنی جان بچا سکتا ہے بلا اس کے کہ اس کی اجتماعی حیثیت پر کوئی اثر پڑے ان حالات میں ایک سپاہی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مر جائے۔

اسی طرح سے جج اور مدبر اپنے رتبہ اور منزلت کی بنا پر ایسے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتا جو عام شخص کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں۔ ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ بہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے ہمدردی ہے لیکن بہ حیثیت ایک سرکاری افسر ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہیے ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں لیکن بہ معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہیے۔ زبان خلق بھی زندگی کی سب سے بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے چور کو چوروں کی چیز نہ چرانی چاہیے۔ جواری اپنے جوئے کا قرضہ ادا کردینا ضروری سمجھتا ہے اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ مہذب سوسائٹی کا قانون عزت تاریخ میں ترکیب و اجازت سے بھرا ہوا ہے اور ان پر عمل پیرا ہونے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں مثلاً عام طور پر تمہیں جھوٹ نہ بولنا چاہیے لیکن اگر کوئی یہ پوچھے کہ فلاں خاتون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں جتنا جی چاہے جھوٹ بولو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص تم کو لڑنے کی دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہو گیا ہوگا۔

ماورائے روحی

ماورائے روحی میں جہاں تک کہ اس کا تعلق ذات تجربی سے ہے، میرے نزدیک شعور کی کوئی ایک حالت نہیں ہوتی۔ بلکہ شعور کی تمام حالتوں کا مجموعہ یعنی مجموعی طور پر میری تمام ذہنی قوتیں اور رجحانات ماورائے روحی کے مساوی ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ مجموعہ کسی وقت میرے فکر کا موضوع بن جائے اور ایسے ہی جذبات کے ہیجان کا باعث ہو جیسے کہ تناگے اور حصے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے اوپر ایک ذی فکر ہستی کی حیثیت سے غور کرتے ہیں، تو تناگے اور تمام اجزا نسبتاً خارجی مقبوضات و اشیا معلوم ہونے لگتے ہیں۔ خود تنائے روحی میں بعض اجزا بعض سے نسبتاً خارجی

معلوم ہوتے ہیں ۔ مثلاً حسی قوتیں لنائے ذہنی کا اس قدر قریبی جزو معلوم نہیں ہوتیں جتنی کہ خواہشیں اور جذبات معلوم ہوتے ہیں یا ہمارے عقلی و ذہنی اعمال اس قدر قریبی جزو معلوم نہیں ہوتے جس قدر کہ ارادی فیصلے معلوم ہوتے ہیں ۔ اسی طرح سے جو احساسی حالتیں نسبتاً زیادہ فعلی ہوتی ہیں وہ لنائے روحی کے زیادہ قریبی اجزا ہیں سے ہوتی ہیں ۔ ہماری ذات کی اصل اصول ہماری زندگی کی پشت پناہ اس فعلیت کی حس ہوتی ہے جو ہماری بعض داخلی حالتوں کے اندر موجود ہوتی ہے ۔ فعلیت کی یہ حس اکثر ہماری روح کے زندہ جوہر کا براہ راست اظہار سمجھی جاتی ہے ۔ اب ایسا فی الوقع ہو یا نہ ہو یہ ایک جداگانہ امر ہے ۔ میں اس خاص قسم کی داخلیت کو بیان کر دینا چاہتا ہوں جو ان حالتوں میں پائی جاتی ہے جن میں فعل ہونے کا وصف موجود ہوتا ہے اسکی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے ۔ گویا یہ ہمارے تجربے کے دیگر عناصر سے ملنے کے لئے جاتے ہیں ۔ ان کو اس طرح سے محسوس کرنے کے باب میں غالباً سب لوگ متفق ہیں ۔

(۲) اجزائے ذات کے بعد اس کے جذبات و احساسات کا نمبر ہے

خود بینی

یہ دو قسم کی ہوتی ہے ۔ خود پر اطمینان اور خود سے بے اطمینانی محبت نفس در اصل تیسرے نمبر میں آتی ہے ۔ یہ افعال میں داخل ہے کیونکہ جو کچھ انسان اس لفظ سے مراد لیتا ہے وہ دراصل حرکی رجحانات کا مجموعہ ہے اس کو صحیح معنی میں احساس نہیں کہہ سکتے ۔

زبان میں دونوں قسم کی خود بینیوں کے لئے کافی مرادف ملتے ہیں چنانچہ غرور تکبر فخر ایک طرف ہیں اور انکسار نفس عاجزی پریشانی شرم پشیمانی تاسف حقارت مایوسی وغیرہ دوسری طرف ہیں ۔ تاثر کی یہ قسمیں فطرت انسانی کے بلا واسطہ اور اصلی موہاہب ہیں ۔ انیلا فیہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ یہ ثانوی مظاہر ہیں جو حسی لذات و آلام کے تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں ۔ اور اس اندازے کی طرف ہمارا خوش حال یا بدحال شخصی رجحان رہبری کرتا ہے ۔ استحضاری لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہوتا ہے اور استحضاری آلام

کا مجموعہ ان کے مخالف احساس شرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے تو ہم ان کل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہراتے ہیں۔ اور جب ہم کو مایوسی ہوتی ہے تو ہر بات سے ہم برا شگون لیتے ہیں لیکن محض نفع کی توقع طمانیت نفس نہیں ہوتی اور نہ محض نقصان کا خوف مایوسی نفس پیدا کرتا ہے کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام نوا ہوتی ہے اور یہ نوا ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی جو ہماری طمانیت و بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنے اگر ایک ادنی درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی کامیابی حاصل ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور وتکبر کا شکار ہو جائے اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی میں کامیابی مشتبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر منکسرانہ ہی نظر ڈالتا رہے۔

بہر حال ہم کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لئے جو شئے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی، اچھی یا بری حالت ہے جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے "اس نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا اور ایک بیر نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو" ایسا شخص جس کا آنائے تجربی کافی طور پر وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوتیں پاتا ہو جنکی بناء پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت و منزلت احباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو اپنے بچپن کے زمانہ میں ہوا کرتے تھے "کیا یہ وہی عظیم الشان بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔" برخلاف اس کے وہ شخص بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے اس کی حالت بے اعتمادی نفس کے بدولت بالکل مریضوں کی سی ہو جائے گی اور وہ ان امتحانات سے بھی گریز کرے گا جن کا وہ فی الحقیقت کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی کے جذبات بھی عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے کہ غصہ یا الم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم کے آثار و علائم ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں۔ طمانیت نفس کی حالت میں امتداد، عضلات منہیج ہوتے ہیں آنکھیں قوی اور پرشوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے، نتھنے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم کی مسکراہٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر پاگل خانوں میں نظر آتا ہے جہاں پر دو چار مریض ایسے ضرور ہوتے ہیں جو فخر و غرور کی بنا پر دیوانہ ہو جاتے ہیں جن کی پرغرور شکل متکبرانہ رفتار ان کے ہر قسم کے عمدہ اوصاف سے معرا ہونے کے مقابلہ میں بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انھیں مایوسی کے قلعوں میں ہم کو مخالف قسم کے جذبہ کی قوی ترین علامات ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں، کہ ہم ناقابل عفو جرم کے مرتکب ہوتے ہیں ہمیشہ کے لئے جو اس کھو بیٹھتے ہیں۔ وہ ہچکتے ہیں دبکتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے زور سے بول نہیں سکتے نظر اوپر نہیں اٹھا سکتے۔ اسی قسم کی مریضانہ حالتوں میں خوف و غضب کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے بھی بلا کسی معقول وجہ کے برانگیختہ ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود ہی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتباری اور خود وقعتی کے تھرمامیٹر کا پارہ روزانہ کیوں کر چڑھتا اترتا رہتا ہے جس کے اسباب عقلی نہیں بلکہ احشائی اور عضوی ہوتے ہیں۔ اور جو کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہماری ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔

(۳) اس کے بعد خود غرضی اور بقائے نفس کا درجہ ہے۔

ان الفاظ میں ہماری بہت سی اساسی جبلی تحریکات داخل ہیں۔ مثلاً جسمانی افادۂ نفس اجتماعی افادۂ نفس اور روحانی افادۂ نفس۔

جسمانی افادۂ نفس | تمام معمولی مفید اضطراری اعمال حرکات تغذیہ و تحفظ سب کے

سب جسمانی تحفظِ نفس کے لئے ہوتے ہیں۔ خوف و غضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں۔ اسکے مقابلہ میں اگر افادۂ نفس سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ کے انتظام سے ممتاز کریں تو ہم کو خوف و غضب دونوں کا شکار کرنے، دولت جمع کرنے، گھر بنانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑے گا اور ہم کہیں گے یہ بھی جسمانی اغراضِ نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں۔ اگر حقیقتاً یہ ہے کہ مذکورۂ بالا آخری جبلتیں محبتِ جنسی، محبتِ والدین، استعجاب و حرص کے ساتھ صرف جسمانی بقا کی ترقی ہی میں سرگرم نہیں ہوتیں بلکہ مادی بقا کو اس کے وسیع ترین معنی میں ترقی و عروج بخشتی ہیں۔

اجتماعی افادۂ نفس

اجتماعی آفادۂ نفس براہِ راست تو ہماری محبت و مودت دوسروں کو خوش کرنے، ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے، ان سے اپنی تعریف و تحسین کے طالب ہونے، حرص و رشک، طلبِ شان و شوکت، اقتدار و قوت کی خواہش سے جاری رہتا ہے لیکن بلا واسطہ اور جتنی مادی افادۂ نفس کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے مفید ہوں وہ سب کام کرتی ہیں۔ یہ امر کہ اجتماعی افادۂ نفس کے لئے جو تحریکات بلا واسطہ عمل کرتی ہیں وہ غالباً خالص جبلتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہو سکتا ہے۔ اپنے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا اگر معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے مقابلہ کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقۂ ملاقات کے بڑھانے کا بیحد شوق ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کا ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں کہ ہاں! اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانہ ہوتے ہیں کہ سڑک پر نکلیں تو چلنے پھرنے والوں میں سے آدھے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر دوست اور ان کی عمدہ رائے اپنے متعلق بہت زیادہ محبوب ہوتی ہے۔ ٹھیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر پال مال اسٹریٹ

ہیں اس طرح سے بھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک آپ کا دہنا ہاتھ پکڑے ہوئے اور دوسرا بایاں تو کیا اس سے آپ کو بیحد خوشی نہ ہو گی۔ لیکن اگر ڈیوک میسر نہ ہوں اور اسطرح سے ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم سے بعض کے لئے جو کچھ بھی ہو سکے وہی کافی ہو جاتا ہے۔ فی زمانا ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے ان کو محض اس کا خبط ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا رہے۔ آمد و رفت میں شخصی کالم میں ملاقات و لطائف کے کالم حتیٰ کہ اور کسی صورت سے نہ آئے تو بد نامی ہی سے سہی۔ کسی نہ کسی صورت میں آئے ضرور کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام نہ ہوگا۔ گیوٹو قاتل کارفیلڈ اس انتہائی صورت کی ایک مثال ہے جس تک بدنامی کی خواہش اختلال حواس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبارات نے اس کے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا۔ سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا ہے اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا۔ "خداوندا اس ملک کا مطبع اخبار ایک بہت بڑا ایل تجھ سے تصفیہ طلب رکھتا ہے"۔

صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیاء و مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اس طرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں فرانس کا مزدور اس آلہ کے متعلق جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے کہتا ہے اسے میں جانتا ہوں اسی طرح سے جن لوگوں کی آرا کے متعلق ہم کو کوئی پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہم ہر لحظہ خواہشمند رہتے ہیں اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے ہوتے ہیں اور ایسی عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس ہوتی ہیں ایک معمولی ادنیٰ شخص جسکی شخصیت سے ان کو قطعاً نفرت ہوتی ہے اسپر بھی اتنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں۔

روحانی افادۂ نفس کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تحریک آ جانی چاہئے جو ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہو اب خواہ تو ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جسکو روحانی افادۂ نفس کہتے ہیں وہ دراصل اسی مادی اور اجتماعی افادۂ نفس کے ماتحت آ جاتا ہے، جو ستر و

نشر کے بعد کے لیئے ہوتی مثلاً مسلمان بہشت کا خواہش مند ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے ان میں ان چیزوں کی مادیت جن کا وہ خواہشمند ہوتا ہے بالکل واضح ہے۔ جنت کے اگر نسبتہً مہذب خیال کو لیا جائے تو اس کے اکثر منافع مثلاً اولیا انبیا کی صحبت اپنے آبا و اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے اجتماعی منافع ہیں۔ صرف تزکیہ نفس اور دامن کے داغ عصیاں سے پاک ہونے کی خواہش خواہ تو وہ اس زندگی کے لیئے ہو یا حشر و نشر کے بعد جو زندگی آنیوالی ہے اس کے لیئے صرف اسی کو خالص روحانی افادۂ نفس کہہ سکتے ہیں۔

لیکن لنا کی زندگی کے واقعات کا یہ عام اور خارجی تبصرہ محض ناقص رہے گا اگر لنائے مختلفہ کی باہمی رقابت اور آویزش کا حال نہ بیان کیا جائے۔

لنائے مختلفہ کی باہمی رقابت اور آویزش

اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب متعدد بار ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذاتوں میں صرف ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوں یعنے اگر یہ ممکن ہو کہ میں اگر ایک وقت میں حسین و جمیل موٹا تازہ عمدہ لباس والا شہ زور دولت مند بذلہ سنج ہنس مکھ عورتوں کو اپنے اوپر فریفتہ کرنے والا اور اس کے ساتھ ساتھ فلسفی غریب پرور مدبر سپاہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش الحان شاعر اور ولی بھی ہو سکتا ہوں تو میں ایسا ہونا پسند نہ کرونگا۔ بلکہ صورت حال یہ ہے کہ ایسا ہونا محض ناممکن ہوتا ہے۔ کروڑپتی کا کام ولی کے کام کے بالکل مخالف ہوگا۔ ہنس مکھ اور رحم دل آپس میں لڑ مریں گے فلسفی اور عورت کش ایک ہی سرزمین میں نہیں رہ سکتے۔ ابتدائے زندگی میں اس قسم کی مختلف سیرتیں انسان کو ممکن معلوم ہوں گی۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہوں گے کہ اوروں کو کم و بیش دبا دیا جائے۔ اس لیئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین اور

عمیق ترین ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے اور پھر کہیں جا کر وہ ایسی صورت اپنے لئے اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی ہر شے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیاں صحیح معنی میں ناکامیاں ہوتی ہیں اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و ملول ہوتا ہے اور اس کی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ ذہن کی اس انتخابی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دے چکا ہوں۔ ہمارا فکر ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں آن واحد یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ ان میں سے کونسی اس کے لئے حقائق ہونگی۔ یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متعدد ممکنہ ذاتوں یا سیرتوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہیئے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر اور ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے تو اس ناکامی کو اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا۔

اسی طرح سے ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل ایک معمہ معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مارے مرجاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجہ کا گھونسے باز یا ملاح کیوں ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لیجانے کے لئے وقف کر دیتا اور جبتک وہ اس سے سبقت نہیں لیجاتا کوئی شے اس کی نظروں میں باوقعت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظر میں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے۔ لیکن زید جس کو ہر شخص شکست دے سکتا اسکے متعلق ذرا بھی غصہ یا اشتعال محسوس نہیں کرتا، کیونکہ عرصہ ہوا کہ وہ سب پر غالب آنیکی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے۔ اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی اور اگر ناکامی نہ ہوگی تو کسی قسم کی ہتک و بے عزتی نہ ہوگی۔ اس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم

دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس کا تعین اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مفروضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا کہ ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نسب نما ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ

$$\text{منزلت نفس} = \frac{\text{کامیابی}}{\text{دعاوی}}$$

یہ کسر نسب نما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح سے شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعووں کے ترک کر دینے سے اسی قدر سکون حاصل ہوتا ہے جتنا کہ ان کے پورا ہونے سے۔ جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے اور کشمکش کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعووں سے ہاتھ اٹھا ہی کر سکون حاصل کرسکتا ہے۔ مذہب انجیل کی تاریخ جس میں اپنا گناہ گار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے، اصلاح سے مایوسی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرلینے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شے کے متعلق جب کسی کی ناواقفیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے تو اس کو محض تلخ کامی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی باشندے) اگر موسیقی کا دعوی چھوڑ دیں اور بلا تامل نغمہ کو لغویت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوش گوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یا دبلے نظر آنے کی کوشش کو چھوڑ دیتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ "خدا کا شکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضافہ کیا جاتا ہے وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک شخص کا جبہ ضائع ہو گیا تو وہ واقعتاً سڑک پر لوٹتا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھ کو یہ آزادی مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی"

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضۂ قدرت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ

کار لائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کردینا تیرے قدموں کے نیچے ہوگی۔ ہمارے زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز صحیح معنی میں ترکِ زندگی سے ہوتا ہے؛

دھمکیاں اور منتیں اس وقت تک انسان کو متاثر نہیں کر سکتیں جبتک یہ اس کی امکانی یا اصلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کرکے ہی ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں۔ اس لئے مدبر بادشاہ اور وہ لوگ جو حکومت کرنا یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں، سب سے پہلے اپنے شکار کے قوی ترین اصول خودداری معلوم کرتے ہیں اور پھر اسی کے متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھالے جنکی بنا پر وہ دوسروں کا آلۂ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرنا چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہوسکتا۔ رواقیہ کے نسخۂ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعاوی کو خیرباد کہہ دیا جائے جو اپنے قبضۂ قدرت میں ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ ایک ٹی ٹس یہ ہی کہتا ہے کہ "انسان کو چاہے کہ اپنی ذات کو مختصر اور ٹھوس بناکر اس کو محفوظ و مصئون بنالے" مجھے مرنا ہے، لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں ہائے ہائے بھی کرتا ہوا مروں۔ میں کہتا ہوں کہ جو مجھے حق معلوم ہوگا وہی کہونگا، اب اگر کوئی بادشاہ یہ کہے کہ اگر تم حق کہوگے تو میں تم کو جان سے مار ڈالوں گا اسکا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ میں نے یہ کب کہا ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کروگے اور میں اپنا کام کرونگا۔ تمھارا کام یہ ہے کہ تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمھارا کام یہ ہے کہ مجھے جلاوطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بلا کسی شور و فغاں کے وطن کو خیرباد کہہ کے چلا جاؤں۔ بحری سفر میں ہم بہترین ناخدا ملاح اور وقت کا انتخاب کرتے ہیں۔ اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آئے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام پورا ہوچکا ہے۔ اب کام ناخدا کا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لیجائے۔ فرض کرو جہاز ڈوبتا ہے، تو پھر میں کیا کروں؟ میں جو کچھ کرسکتا ہوں وہ صرف اسقدر

کہ بلا خوف و ہراس بلا شور و فغاں بلا خدا کو بھلائیے اس شخص کی طرح سے ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک دن مرنا ضرور ہے"؛

رواقیہ کا یہ طرز عمل اسمیں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر موثر اور بہادرانہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف ان لوگوں میں ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدردانہ سیرت رکھتے ہیں۔ اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں رواقی ہوں تو جن چیزوں کو میں اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں ان کو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کر لیتے ہیں جو رواقی نہیں بھی ہوتے کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لنا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح سے حاصل نہیں کر سکتے جو لوگ اُن کے سے نہیں ہوتے۔ جو ان سے بے اعتنائی برتتے ہیں یا جن پر انکو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کتنے ہی اچھے کیوں نہ ہوں لیکن یہ لوگ اگر ان سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن کا انکار ضرور کرتے ہیں جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم وجود برابر ہے۔ یعنی جس حد تک کہ مجھ سے ہو سکتا ہے میں بھی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لنا کی توضیح و قطعیت اسکے مافیہ کی کمی کی تلافی کر دی گو۔

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ لنا کو پھیلانے اور اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں اسمیں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت غیر مستقین ہو جاتے ہیں، لیکن مافیہ کی فراوانی سے اس کی کافی سے زیادہ تلافی ہو جاتی ہے۔ "لوگ میری ادنی شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کتے کا سا سلوک روا رکھیں جبتک میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کرونگا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت ہیں جیسا کہ میں ہوں جو خوبی ان میں ہے اسکو میں اختیار کروں گا۔ وغیرہ" ایسی عدیم المثال

فطرتوں کی وسعت نظر اور فیاضی اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اکثر اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ گو وہ کتنے ہی علیل کتنے ہی پریشان و بدحال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دنیا نے ان کو کیوں نہ چھوڑ دیا ہو لیکن بہر حال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لاینفک ہیں، وہ گھوڑوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں اور ایسا نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت و قوت میں ان کا سرے سے کوئی حصہ ہو ہی نہیں اس طرح سے الیغو یا انا اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کر کے ذات کو کم سے کمتر کر دیتا ہے، یا اس کو اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس آری لیس کے ساتھ تہ دل سے اس بارے میں ہمنوا ہو کہ "اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے وہی میں چاہتا ہوں" وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار و مزاحمت کا اثر بالکل دور ہو چکا ہے یہ ہر حال میں راضی ہے۔

بنائے مختلفہ کی تنظیم۔

ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اس کی خود داری کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہیں ایک حد تک اتفاق ہے کہ لنائے جسمانی سب سے کم درجہ رکھتی ہے اور لنائے روحانی سب سے بلند مرتبہ رکھتی ہے اور وہ مادی جسمانی اور معاشی ذوات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم قدرتی افادہ نفس سے کام لیتے تو ان تمام ذاتوں کو مساوی طور پر ترقی دیتے۔ لیکن جن ذاتوں کے ہم متحمل نہیں ہو سکتے ان کو چھوڑ دیتے ہیں۔ لہذا ہماری بے غرضی بربنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلبیہ جو اس ترقی کے ذیل میں لومڑی اور انگوروں کا قصہ نقل کرتے ہیں تو وہ بالکل غیر معقول ہی نہیں ہے۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات کہ ہم قائم کر سکتے ہیں وہ دراصل بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم کو ان کے بہتر ہونیکا یقین اس پیچیدہ طریق سے دلایا جائے تو ہم کو اس کی کچھ شکایت نہ کرنی چاہیے۔

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنی ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک بلا واسطہ اخلاقی فیصلہ ہی ضرور عمل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بُری نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بُری معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آوارہ منشی فخر حرص رشک و حسد استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھ کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اسی طرح سے بڑھنے دوں، اور ممکن ہے کہ بہت ہی دیر کے بعد میں ان کے محکوم رکھنے اور دبانے کا کوئی تصور قائم کرسکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنا پڑتی ہے اس لئے بہت جلد میں بقول ہربارٹ کے اپنی خواہشوں کو دوسروں کی خواہشوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کردیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے اسمیں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو بچپن سے میری فطرت کے اندر داخل کئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد دیتے ہیں ؎

پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے لیتے ہیں اور ان اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ اور تمام ذاتوں کے لئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خودغرضی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے، یا اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اور اوصاف حسنہ کی بنا پر گوارا کرلیا جاتا ہے۔ جسم کے مقابلہ میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ و ارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کرنے کے لئے

تھوڑے سے کھانے پینے گرمی اور نیند کی قربانی نہ کر سکتا ہو۔ لنائے اجتماعی کو بہ حیثیت مجموعی لنائے مادی سے، اعلیٰ و ارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ہمیں اپنی عزت اپنے احباب اپنی انسانیت کی اپنی عافیت و دولت کی نسبت زیادہ قدر کرنی چاہیئے۔ لنائے روحانی اس قدر قیمتی ہوتی ہے کہ اس کے کھونے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و نیکنامی اپنی دولت وحشمت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہیئے؛

ہر سہ اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی و روحانی میں لوگ فوری و واقعی بعیدی و امکانی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ پہنچتا ہے ذراسی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلہ میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر سو روپے آتے ہیں ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پروا نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میسر آسکتا ہو تو انسان اس کی ملاقات کی پروا نہیں کرتا۔ اگر کسی کی روح کی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ تمکو علم خُلق و عقل سے بہرہ نہوگا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کیلئے تیار ہو جائیگا؛

ان تمام وسیع اور نسبتہً امکانی شخصیتوں میں اجتماعی امکانی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اسکے دلچسپ ہونیکی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار ہیں بظاہر بعض معموں کی باعث ہو جاتی ہے؛ دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی ، مذہبی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان اپنی کلب اپنے رفیقوں کی بے عزتی گوارا کر لیتا ہوں یا جب میں پراٹسٹنٹ سے کیتھولک یا کیتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ مطب کو چھوڑ کر ہومیوپیتی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے میں کوئی اور تغیر پیدا کر لیتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجودہ طرز زندگی پر راسخ اور اپنی موجودہ اجتماعی شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہونگہ جو لوگ اسوقت میرے خلاف رائے رکھتے ہیں مجھے ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میرے شخصیت کا اندازہ

کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہ ہیں ان کی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہو۔ ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آئندہ نسلیں اگر مجھے کسی وقت جانیں تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہو گا۔ بایں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیاری شخصیت کی جستجو و تلاش ہوتی ہے، ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبے کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم "خدا" "ذہن مطلق" یا "رفیق اعظم" ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں بھی تاثیر دعا کے متعلق بہت کچھ سنتے ہیں۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بے سود ہے ہمیں دعا نہ مانگنی چاہیئے اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہیئے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں اور اس کی وجہ اسکے سوا کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اسلئے دعا مانگتے ہیں کہ اسکے بغیر ہمکو کوئی چارہ نظر نہیں آتا غالب گمان تو یہ ہے کہ سائنس جو کچھ بھی دعا کی مخالفت میں کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اس طرح سے بدل جائے کہ کوئی معلوم شے ہم کو کسی امر کی توقع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجربی ذوات میں سب سے اندرونی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اس کو صحیح رفیق۔ صرف معیاری دنیا ہی میں نصیب ہو سکتی ہے۔

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ صرف اس بنا پر ہوتی ہے کہ ادنیٰ حکموں کی جگہ اعلیٰ حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔ اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کی طرف ضرور حوالہ دیا کرتے ہیں۔ اس اعلیٰ عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنیٰ سے ادنیٰ گداگر

اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا (جس میں اس موقع پر یہ ذہنی ملجا و ماوی نہ ہوتا جبکہ خارجی اجتماعی شخصیت جواب دیدیتی ہے اور ہمارے لئے اطمینان و سکون قلب عنقا ہو جاتا ہے) قعر خوف والم سے کم نہ ہوتی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم میں سے اکثر کے لئے" اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلہ میں بعض میں یہ شعور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے۔ جن میں یہ حس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ حس نہیں ہے وہ لوگ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں کیونکہ ان میں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں طکر رہنے کی عادت بالکل نہ ہو حق جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک متشخص کئے بغیر اور اس سے داد کی امید رکھے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کر سکتا بالفاظ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشرتی خودکشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے اقوال ہی مثلاً جیسا کہ ایوبؑ کا ہے کہ "اگرچہ وہ مجھ کو قتل کر ڈالے مگر میں پھر بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا، یا جیسا کہ مارکس اریلس کا ہے کہ "اگر خدا مجھ سے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی" یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشرتی بے غرضی ہوتی ہے نہایت ہی غیر موزوں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگر یہوواہ ایوبؑ کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایوبؑ کی عبادت مقبول ہوگئی اور یہ خیال بھی انکے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ رومی شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پرواہ نہ ہوگی کہ وہ خدا کی نفرت کو رضا بالقضا خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانہ میں تقدس کی پرکھ اسطرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کہ کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے اظہار کی خاطر مردود ہوتے ہو؟ اور اسکا جواب

ان لوگوں کے سوائے کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان کی اس رضامندی پر خوش ہوگا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود قرار نہیں دیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی وقعت اس کی نظر میں اور بڑھ جائیگی؛

خود غرضی کے غایتی فوائد حیوانیاتی نقطہ نظر سے یہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں کہ قدرت نے ہم کو تسویقات خود غرضی اور جذبات خودسری کیوں عطا فرمائے ہیں اگر ہمارا شعور محض وقوفی ہوتا، اگر اسمیں ایسی اشیا کی طرف ایک قدرتی رجحان نہ ہوتا جو اس کے حلقہ میں آتی ہیں تو یہ کچھ زیادہ عرصہ تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا۔ کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بناپر اس دنیا میں ہر انسان کے ذہن کا دارومدار اول تو اس جسم کی صحت سلامتی پر ہے جس سے کہ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر اس امر پر کہ اس کے ابنائے جنس اس جسم کے ساتھ کیسا سلوک کرتے ہیں اور پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اسکو بطور آلۂ کار کے استعمال کرتے ہیں اور یا تو اس کی طول بقا کا باعث ہوتے ہیں اور یا اسکو تباہی وبربادی کے گڑھے میں لیجا کر ڈالدیتے ہیں لہذا ہر بنی نوع انسان کے لئے سب سے پہلے جو شئے عزیز ہوتی ہے وہ خود اسکا جسم ہے اسکے بعد اسکے احباب کا نمبر آتا ہے اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا۔ ابتدا میں ہر انسانی ذہن میں تھوڑی بہت خود غرضی جسمانی افادہ نفس کی صورت میں ہونا ضروری ہے کیونکہ ان سے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی ہیں۔ یہی اسکے تمام شعوری افعال کی بنیاد ہوتی ہے خواہ وہ انکساری سے متعلق ہوں یا نسبتۃً دقیق قسم کی خود غرضی سے۔ اگر اور کسی سیدھے راستے سے نہیں تو بقائے اصلح کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں بے پایاں دلچسپی لینے لگتے ہیں جن سے کہ یہ وابستہ ہوتے ہیں اور ایسی دلچسپی جو کہ اس سے بالکل جداگانہ ہوتی ہے جو انکو اپنے خالص الیغو یا انا کے ساتھ ہوتی ہیں لو اسی طرح ان تمثالات سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں جو اسکے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتی ہیں اگر ان لوگوں کی پسندیدگی وناپسندیدگی

کی نظروں کو ان کے چہروں سے معلوم نہ کر لیا کروں جن میں کہ زندگی بسر کرتا ہوں اسوقت میرا وجود ہی نہ ہو۔ نفرت کی نظریں اگر اوروں پر پڑیں تو ان سے میں اس طرح متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اور اسی بنا پر مجھے اپنی ذہنی قوتوں سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے اور ان ذہنی قوتوں سے اس قدر دلچسپی نہیں ہوتی جو دوسروں میں ہوتی ہیں اگر میں ان کو ترقی نہ دیتا رہتا اور فنا ہونے سے نہ بچاتا تو میرا اس وقت اس طرح سے ہرگز وجود نہ ہوتا۔ اور جس قانون نے مجھے پہلے ان کی احتیاط کرلنے پر مجبور کیا تھا وہی آج بھی مجھے ان کی نگہداشت پر مجبور کرتا ہے۔

ان تینوں اجزا سے ملکر لنائے فطری تیار ہوتا ہے۔ لیکن تمام چیزیں دراصل اس خیال کے لئے معروض ہوتی ہیں جو کسی خاص وقت میں مصروف عمل ہوتا ہے اور اگرچہ انیاتی اور ارتقائی نقطہ نظر صحیح ہے تو اسکی کوئی وجہ نہیں کہ ایک شے تو جبلی و فطری طور پر جذبات میں ہیجان پیدا کر سکے اور دوسری اسقدر جبلی و فطری طور پر ہیجان پیدا کرنے سے قاصر رہے۔ جذبہ کا منظر ہر حالت میں یکساں ہوتا ہے۔ نشانہ کوئی بھی ہو اسکا عمل ہر صورت میں یکساں ہوگا اب یہ امر کہ نشانہ واقعا کونسا ہوتا ہے اسکا تعلق واقعہ سے ہے۔ جس قدر کہ مجھے اپنے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے اسی قدر مجھے اپنے ہمسایہ کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے مجھے اسی قدر اپنی اولاد کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے۔ ان غیر اناتی دلچسپیوں کو حد سے زیادہ بڑھ جانے سے جو شے روکتی ہے وہ فطری انتخاب ہے کہ یہ ان تمام دلچسپیوں کو انسان کے ذہن سے خارج کر دیتا ہے جو اس کے اور اس کی قوم کے لئے مضر ہوتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود بہت سی دلچسپیاں تاحال باقی ہیں مثلاً جنس مخالف کے ساتھ بنی نوع انسان میں جو دلچسپی پائی جاتی ہے وہ اس سے زیادہ ہے جو ضرورت اور افادہ کے اعتبار سے ہونی چاہئے تھی۔ انکے ساتھ ہی ہمکو ایسی چیزوں سے شوق و دلچسپی ہوتی ہے جن میں کسی قسم کا فائدہ نظر نہیں آتا۔ مثلاً منسکرات کا شوق، یا موسیقی کا شغف ایسا ہے کہ اسکا کوئی فائدہ نظر ہی نہیں آتا۔

لہذا ہمدردانہ اور خود غرضانہ جبلتیں ہم میں پہلو بہ پہلو ہوتی ہیں۔ یہ ایک ہی نفسیاتی سطح تک بلند ہوتی ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ خود غرضانہ جبلتیں تعداد میں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔

خلاصہ ذیل کے نقشہ سے جو کچھ ابتک کہا گیا ہے اس کا خلاصہ معلوم ہو جائیگا۔ انا کی تجربی زندگی مندرجہ ذیل حصوں میں منقسم ہوتی ہے۔

ذہنی وروحانی	اجتماعی	مادی	
علمی۔ اخلاقی اور مذہبی نصب العین۔ راستبازی	دوسروں کو خوش کرنے انکی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے، انکی نظروں میں محمود و پسندیدہ ٹھہرنے کی خواہش۔ ملنساری۔ رشک۔ محبت شوق۔ تلاش عزت	جسمانی جبلتیں اور خواہش شوق آرائش۔ حرص اکتساب و تعمیر۔ حب وطن وغیرہ۔	افادۂ نفس
اخلاقی و ذہنی تفوق کا احساس یا کبازی اخلاقی پستی یا معصیت کا احساس	فخر معاشرتی و خاندانی عجز۔ شرم	شخصی خود پسندی انکسار وغیرہ۔ فخر، دولت، خوف افلاس	اندازۂ نفس

(ب) ذات عالم

من یا انائے خالص کا مطالعہ انا دراکی کی نسبت دشوار ہے۔ یہی وہ چیز ہے

جس کو شعور ہوتا ہے، اور صرف لنا یا منم ہی ایک ایسی شے ہے جس کا شعور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہی ذات متفکر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذات متفکر کیا ہے؟ کیا یہ شعور کی آنی جانی حالت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نسبتہً عمیق اور کم تغیر پذیر شے ہے۔ آنی جانی حالت تو معلوم ہو چکا ہے کہ مرقع تغیر ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۷۱) اگرہم میں سے ہر شخص یہ جانتا ہے کہ انا سے میری ہمیشہ ایک ہی شے مراد ہوتی ہے۔ اس بنا پر اکثر فلاسفہ نے شعور کی آنی جانی حالت کی تہ میں ایک مستقل جوہر یا فاعل بھی فرض کیا ہے اسی جوہر سے اس حالت کو منسوب کرتے ہیں۔ یہ فاعل ہی متفکر ہوتا ہے شعوری حالت صرف اس کا آلۂ کار وسیلہ ہوتی ہے۔ ذہن انائے اعلیٰ یا روح اسی نسبتہً مستقل حصہ کا نام ہے ابھی ہم ان کے مابین امتیاز نہیں کرتے بلکہ شعور کی آنی جانی حالت کے تصور کی ذرا واضح طور پر تعریف کیئے دیتے ہیں۔

فکر کبھی کی وحدت

جب حسوں کی پیمائش کے متعلق فشنر کے خیال کا ذکر کیا گیا تھا تو ہم نے یہ کہا تھا کہ ان کو مرکب کہنے کی کوئی وجہ نہیں لیکن جسطرح سے کہ جن سے کہ اوصاف ساده کا وقوف ہوتا ہے مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں اسی طرح خیالات و افکار جن کے معروض پیچیدہ اور متعدد اجزا پر مشتمل ہوئے ہیں وہ بھی مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں۔ بدقسمتی سے یہ دعویٰ ایک عام خیال کے مخالف ہے اسلئے اس پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرنی پڑتی ہے عقل اسبات کی مقتضی ہے اور تقریباً تمام مذاہب کے فلاسفہ اس باب میں متفق ہیں کہ جب کبھی کسی معروض خیال میں بہت سے عناصر جمع ہوتے ہیں، تو جتنے عناصر ہوتے ہیں اتنے ہی تصورات سے خیال مرتب ہوتا ہے۔ ہر عنصر کے لئے ہر ایک تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تمام تصورات لبظاہر تو مخلوط معلوم ہوتے ہیں لیکن دراصل علحدہ ہوتے ہیں۔

جیمس مل لکھتا ہے کہ "یہ تسلیم کرنا ذرا بھی دشوار نہیں کہ ایتلاف لاتعداد اشیاء کے تصورات کو ایک مرکب و پیچیدہ تصور میں منتقل کر دیتا ہے کیونکہ یہ ایک مسلمہ امر ہے۔ کیا ہمارے ذہن میں لشکر کا تصور نہیں ہوتا کیا اسمیں بالکل ہی نہیں ہوتا کہ غیر محدود انسانوں کے تصورات ایک تصور بنجاتے ہیں۔"

اس قسم کے مقولے بکثرت نقل کئے جاسکتے ہیں اور ان کی تائید غالباً متعلم کو خود اپنے تجربے سے ہی ہو جائیگی۔ مثلاً فرض کرو وہ یہ خیال کرتا ہے کہ "تاش کی جوڑی میز پر ہے" اب اگر وہ غور کرنا شروع کرے تو اس کو یہ کہنا آسان بھی معلوم ہوتا ہے اور مشکل بھی کہ کیا یہ ان تمام پتوں کا خیال نہیں جو تاش کی جوڑی میں موجود ہیں؟ کیا یہ میز کا خیال نہیں کیا میز کے خیال میں اسکے پاؤں کا تصور موجود نہیں ہے تو کیا میرے خیال میں یہ تمام اجزا نہیں ہیں جن میں ایک جزو تاش کی جوڑی سے متعلق ہے اور دوسرا میز سے اور پھر تاش کے پتوں میں ہر پتے کے اجزا کا اسی طرح سے علیحدہ تصور نہیں ہے جسطرح سے کہ میز میں اس کے پاؤں کا تصور موجود ہے۔ تو پھر کیا یہ تمام اجزا علیحدہ علیحدہ تصور نہیں ہیں؟ تو پھر کیا خیال کو اس کے علاوہ بھی کچھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسے تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اس کے کسی عنصر کے مطابق ہوتا۔

اس قسم کے ملحوظات بظاہر تو خاصے قوی معلوم ہوتے ہیں، لیکن جب بہ نظر غائر ان کو دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم کر کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ خاک بھی قوی نہیں ہیں۔ ایسے مجموعۂ تصورات کے فرض کر لئے ہیں جن میں ہر ایک واقعہ مفروضہ کے صرف ایک جزو کے مطابق ہے کوئی ایسا تصور نہیں فرض کیا گیا جو واقعہ کے بہ حیثیت مجموعی مطابق ہو۔ نظریہ مجموعہ تصورات کی رو سے جو تصور مثلاً علم "پائے" کے مطابق ہوگا اس کو میز کے پایوں سے کوئی واسطہ نہ ہوگا۔ کیونکہ اس علم کے لئے اس نظریے کی بنا پر ایک اور مخصوص تصور کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی اور باقی تصورات کا حال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے تصور کے معروض سے بے خبر ہوتا ہے۔ لیکن واقعاً انسان کے ذہن میں جو شے تاش کے پتوں کو جانتی ہے وہ میز کو بھی جانتی ہے اور اسکی ٹانگوں کا بھی علم رکھتی کیونکہ ذہن کو ان تمام چیزوں کا علم ایک دوسرے کی نسبت سے اور ایک ہی وقت میں ہوتا ہے مجرد اعداد اور ہندسوں کا جو ہمارے ذہن میں تصور ہوتا ہے (مثلاً آٹھ چار دو) وہ بھی اسی قدر حقیقی معنی میں منفرد احساس ہوتا ہے جیسا کہ ہمارا محض وحدت کا تصور منفرد احساس ہوتا ہے۔ ہمارا دو کا تصور دراصل

دو تصور نہیں ہوتے لیکن متعلم کہہ سکتا ہے کہ کیا لیمنیڈ کا ذائقہ لیمو اور شکر کا مرکب نہیں ہوتا؟ نہیں! کیونکہ میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اس صورت میں تم احساسات کو نہیں بلکہ اشیا کو مرکب کر رہے ہو۔ لیمنیڈ میں تو بلاشبہہ لیمو اور شکر دونوں ہیں لیکن۔ اسکے ذائقے میں ان دونوں کے ذائقہ موجود نہیں ہوتے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ لیمنیڈ کے ذائقے میں جو دو چیزیں موجود نہیں ہوتیں وہ یہی ہیں یعنی خالص لیمو کی ترشی اور خالص شکر کی شیرینی۔ یہ ذائقے اس میں سے قطعاً مفقود ہوتے ہیں اس میں کچھ ایسا ذائقہ ہوتا ہے جو دونوں کے مشابہ ہوتا ہے لیکن وہ ذہن کی ایک بالکل جداگانہ کیفیت ہوتا ہے۔

مختلف ذہنی حالتیں ملکر ایک نہیں ہوسکتیں

یہ خیال کہ ہمارے تصورات نسبتۃً چھوٹے تصورات کی ترکیب سے بنتے ہیں صرف غیر اغلب ہی نہیں بلکہ منطقی طور پر ناقابل فہم بھی ہے۔ جن ترکیبوں سے ہم واقف ہیں یہ ان تمام کی اصل خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

جن ترکیبوں سے ہم واقعاً واقف ہیں وہ تمام ان عناصر کے نتائج و معلول ہوتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ترتیب پا گئے ہیں۔ لیکن یہ نتائج خود ان پر نہیں بلکہ کسی اور شے پر مرتب ہوتے ہیں اس قسم کے واسطے اور وسیلے کے بغیر تصور ترکیب کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ اشیاء کی کوئی ممکن تعداد خواہ وہ قوتیں ہوں یا مادی سالمات یا ذہنی عناصر کبھی ملکر ایک نہیں ہو سکتی مجموعے میں ہر شے اسی طرح سے رہتی ہے جیسی کہ وہ ہمیشہ سے تھی۔ ان کو مجموعہ وہی شخص سمجھتا ہے جو عناصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ یا پھر یہ اپنے سے خارج کسی اور شے پر نتیجے کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ ہائیڈروجن اور آکسیجن کے ملنے سے پانی بنجاتا ہے اور پھر ان سے نئے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں تو اس کے معنی سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہیں کہ میں قدیم ذرات کو نئے طرز وضع سے رکھتا ہوں۔ نئے اوصاف و خواص انکے مجموعی نتائج ہوتے ہیں جب آکسیجن اور ہائیڈروجن اس طرح سے ملکر کسی خارجی شے پر

مثلاً ہمارے آلات حس یا اور ایسی شے جس پر پانی اپنے خواص کے ساتھ عمل کرسکتا ہو عمل کرتے ہیں اس وقت جو ان سے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے جب چند آدمی ملکر رسہ کھینچتے ہیں تو ان کی قوت مجتمع ہوسکتی ہے۔ اسی طرح سے جب ایک وتر کو متعدد عضلی ریشے کھینچتے ہیں تو ان کی قوت ملکر مجتمع ہوسکتی ہے۔

قوتوں کے متوازی اضلاع میں قوتیں ترکیب پاکر دنری نتائج نہیں پہنچاتیں بلکہ اپنے اثرات ظاہر کرنے کے لئے انھیں ایک جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس سے یہ متصادم ہوتی ہیں چنانچہ اصوات موسیقی ملکر خوش آہنگی و بد آہنگی پیدا نہیں کرتیں خوش آہنگی و بد آہنگی نام ہیں ان کے اس مجموعی اثر کے جو وہ ایک خارجی واسطے یعنی کان پر پیدا کرتی ہیں۔

جب عنصری اکائیاں احساسات کو فرض کیا جاتا ہے تو اس حالت میں بھی صورت حال یہی رہتی ہے۔ سو احساس لے لو ان کو باہم گڈمڈ کرکے جس میں ملایا جاسکے ملاؤ اس کے باوجود ہر احساس وہی احساس رہے گا جو یہ دراصل تھا۔ اس کو اپنی ہی خبر ہوگی، اور دوسرے احساسات سے کوئی تعلق اور واسطہ نہو گا۔ اگر یہ احساسات ایک ساتھ یا سلسلہ وار پیدا ہوں گے تو ایک سو ایکواں احساس تو پیدا ہو جائے گا جو ان کے مجموعی اثر کا نتیجہ ہوگا، لیکن یہ بالکل ایک نئی شے ہوگا۔ ممکن ہے کہ یہ سو اصلی احساسات کے اثر اور فطرت کے کسی عجیب و غریب قانون کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہو اور ان کا یکے بعد دیگرے ایک ساتھ ہوتا ہے اس کے لئے اشارے کا کام دیتا ہو، لیکن ان میں اور نئے احساس میں کوئی خاص یکسانی نہو گی۔ اور انسان کسی طرح بھی ایک کو دوسرے سے مستخرج نہ کرسکے گا اور نہ یہ کہہ سکے گا کہ اس سے یہ خود بخود ہی پیدا ہو گئے ہیں۔

بارہ لفظوں کا ایک جملہ لو اور بارہ آدمیوں کو اس کا ایک ایک لفظ بتا دو اور پھر ان بارہ آدمیوں کو خواہ ایک قطار میں کھڑا کرو، یا بالکل گچھا بنا دو اور ہر شخص جتنی توجہ سے چاہے اپنے لفظ کا خیال کرے لیکن پورے جملے کا شعور

کسی کو بھی نہ ہوگا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایک زمانے کے خیال نیز قوم کے عواطف اور متعدد طریقوں سے عام رائے کے وجود کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں وہ بلفظہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے ایک معنی ہیں اور یہ الفاظ محض ان معنی کی علامت ہیں۔ اس کا ہم کو گمان تک نہیں ہوتا کہ خیال، رائے یا عواطف چند افراد کے شعور کے علاوہ بھی کسی شئے کو ظاہر کرتے ہیں جو زمانہ، قوم اور عام خلقت سے متصور ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان ملکر ایک بڑے مرکب ذہن کی شکل اختیار نہیں کر لیتے۔ نفسیات میں اتلاف کے خلاف روحانیہ کی دلیل برہان قاطع سے کم نہیں ہے۔ اتلافیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن علیحدہ علیحدہ تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے اور یہ تصورات مربوط ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ا کا تصور علیحدہ ہوتا ہے اور ب کا تصور علیحدہ ہوتا ہے لہذا ا × ب یا ا ب کا مجموعی طور پر بھی ایک تصور ہوتا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ (ا + ب)^۲ مساوی اَ^۲ + بَ^۲ جو ایک فاحش غلطی ہے تصور ا۔ تصور ب (ا ب) کا عین نہیں ہے۔ یہ ایک شئے ہے اور وہ دو ہیں۔ اسمیں جو شئے ا کو جانتی ہے وہ ب کو بھی جانتی ہے اس میں جو شئے ا جانتی ہے وہ قطعاً ب سے بے بہرہ ہے۔ مختصر یہ کہ دو علیحدہ علیحدہ تصوروں کو کسی طرح اور کسی منطق سے بھی ایک تصور نہیں بنایا جا سکتا۔ اگر (ا + ب) کا تصور کہیں ا + ب علیحدہ علیحدہ تصوروں کے بعد آ بھی جائے تو ہمیں اس کو آخری شرائط کا نتیجہ خیال کرنا چاہیئے۔

پس اگر ہمیں چشمہ شعور کے وجود کو فرض کرنا ہے تو یہ مان لینا چنداں دشوار نہیں کہ جن اشیاء کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے ان کا علم اس چشمے کی منفرد موجوں سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ اشیاء بہت سی ہوں، اور دماغ بہت سے تموجات پیدا کر دیں۔ لیکن ان کے متلازم ذہنی منظر ہوتا ہے جو ایک منفرد حالت ہوتی ہے خواہ وہ سکونی ہو یا تغیری، اور اس کو بہت سی چیزوں کا احساس ہوتا ہے۔

ترکیب ذہن کے واسطے سے ہوتی ہے | فلسفہ میں روحانیہ نے اس بات کو

سب سے پہلے محسوس کیا ہے کہ وہ اشیا جن کا علم ایک ساتھ ہوتا ہے ان کا علم کسی ایک شئے کو ہوتا ہے۔ لیکن یہ شئے کوئی محض لمحی خیال نہیں ہوتی بلکہ ایک سادہ اور مستقل روحانی وجود ہے جس میں بہت سے تصورات اپنے اثرات کو جمع کر دیتے ہیں اب۔ اس وجود کو ذہن ، انغو یا روح جو کچھ بھی کہا جائے اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بہرحال اس کا بڑا کام یہ ہے کہ اس میں آ کر بہت سے تصورات جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ سفینۂ علم اس سے بالکل مختلف ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ اس میں اشیاء کے جاننے کا راز نہایت ہی آسانی کے ساتھ رکھا جا سکتا ہے فی الحقیقت عالم کون ہے؟ یہ مستقل وجود ہے یا ہماری آتی جاتی حالتیں اگر ہمارے پاس ذہن یا روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے لئے اور بھی وجوہ ہیں تو پھر ہم انھیں دلائل سے اس کو عالم بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر روح کے ماننے کے لئے اور دلائل نہیں ہیں تو بہتر یہی ہے کہ ہم اپنی انھیں آتی جاتی حالتوں کو علم کا واسطہ اور باعث قرار دیں۔ کیونکہ بہرحال ان کا وجود تو نفسیات میں ماننا پڑتا ہی ہے۔ اور بہت سی چیزوں کے ایک وقت میں جاننے کی یہ کہنے سے بھی اتنی ہی اچھی توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری آتی جاتی حالتوں کا ایک فعل ہے جتنی کہ یہ کہنے سے ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری روح کا ایک ردعمل ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اس کی توجیہ تو دونوں طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی نہیں ہوتی اور بہرحال اس مسئلے کو نفسیات کا آخری مسلمہ سمجھنا چاہیئے لیکن روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے اور بھی وجوہ ہیں اور ان میں سب سے بڑی وجہ احساس شخصیت ہے۔

احساس شخصیت گذشتہ باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جن خیالات کے موجود ہونے کا ہم کو واقعاً علم ہوتا ہے وہ یونہی مارے مارے نہیں پھرتے بلکہ کسی ایک شخص سے منسوب ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے منسوب نہیں ہوتے، ہر خیال ان لاتعداد خیالات میں سے جن کو یہ خیال کر سکتا ہے، ان خیالات کو، جو اس سے متعلق ہوتے ہیں ان سے

ممتاز کر سکتا ہے، جو اس سے متعلق نہیں ہوتے۔ اول الذکر میں ایک ایسی گرمی اور قربت پائی جاتی ہے جو آخر الذکر میں موجود نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل کی لنا عجیب و غریب طرح سے آج کے انا کے عین معلوم ہوتی ہو اس وقت حکم لگا رہا ہے۔ ذہنی مظہر ہونے کے اعتبار سے تو اس حکم میں کوئی عجیب و غریب بات معلوم نہیں ہوتی۔ یہ یکسانی کے احکام میں سے ایک حکم ہے متکلم کا اپنی شخصیت کو یکساں سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ حاضر و غائب کی شخصیت کا یکساں سمجھنا۔ خواہ تو میں یہ کہوں کہ میں جو کل تھا وہی آج ہوں یا یہ کہوں کہ یہ قلم جو کل تھا وہی آج ہے، ذہنی اعمال کی نوعیت دونوں صورتوں میں ایک ہی معلوم ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جو میں کل تھا وہی آج ہوں ایسا ہی سہل معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ خیال کرنا کہ نہ آج میں وہ ہوں جو کل تھا اور نہ یہ قلم وہ ہے جو کل تھا اب غور طلب یہ امر ہے کہ آیا اس قسم کا فیصلہ صحیح ہے؟ جس یکسانی کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ فی الواقع موجود بھی ہوتی ہے۔

ذات معلوم کی یکسانی

اگر اس جملہ میں کہ "جو میں کل تھا وہی آج ہوں میں یعنے انا کو وسیع معنی میں لیا جائے تو ظاہر ہے کو بہت سے اعتبارات سے میں وہ نہیں ہوں جو کل تھا۔ مفروں لنا کی حیثیت سے میں کل سے کچھ مختلف ہوں مثلاً کل بھوکا تھا آج سیر ہوں، کل چل رہا تھا آج ساکن ہوں کل غریب تھا آج امیر ہوں، کل نسبتہً کم سن تھا آج نسبتہً میرا سن زیادہ ہو گیا ہے وغیرہ مگر اس کے باوجود بعض اعتبارات سے میں وہی ہوں اور ان اعتبارات کو بھی اہم کہا جا سکتا ہے میرا نام میرا پیتہ میرے تعلقات دنیا کے ساتھ وہی ہیں جو پہلے تھے میری قوتیں میری شکل میری یادداشت جو کل تھی وہ آج ہے اس میں عملی طور پر کسی کا امتیاز نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں آج کا لنا اور کل لنا مسلسل ہیں۔ تغیرات جو کچھ ہوئے وہ بتدریج ہوئے ہیں اور انھوں نے میرے کل لنا کو بھی متاثر نہیں کیا۔ پس اس حد تک میری شخصی عینیت بالکل ایسی ہی جیسے کہ کسی اور شئے کی۔ یہ نتیجہ یا تو اہم امور کی مشابہت پر مبنی ہے یا مظاہر زیر بحث

کے تسلسل پر۔ اور اس کے معنی اس سے زیادہ نہ لینے چاہئیں جتنے کہ ان وجود سے منشرح ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کو ایک مابعد الطبیعیاتی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہیئے جس سے ہر قسم کے اختلافات ہوئیں گذشتہ اور موجودہ ذاتوں کا اگر باہم مقابلہ کیا جائے تو یہ اسی حد تک یکساں اور عین معلوم ہوتی ہیں جس حد تک فی الواقع یکساں اور عین ہیں یہ باعتبار جنس یکساں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ جنسی یکسانی جنسی اختلافات کے ساتھ موجود ہوتی ہے جو اسی قدر اصلی و واقعی ہوتے ہیں۔ اور اگر یک نقطۂ نظر سے ہم ایک ذات ہوں تو دوسرے نقطۂ نظر سے یہ بھی اسی قدر واقعی ہے کہ ہم ایک نہیں ہوں۔ یہی حال صفت تسلسل کا ہے کہ اس سے ذات کو محض تسلسل عدم انقطاع اور متعین طور پر ایک کامل فطری شیئے کی وحدت حاصل ہوتی ہے لیکن اس کے علاوہ اور کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔

ذاتِ عالم کی یکسانی

لیکن اوپر جو کچھ کہا گیا ہے وہ لنا یا ذات معلوم کے متعلق ہے۔ اس فیصلہ میں کہ "میں ہوں" وغیرہ میں کے معنی ایک مقرون شخصیت کے لئے گئے تھے۔ لیکن فرض کرو کہ اس کو ذاتِ متفکر کے معنی میں لیا جاتا ہے یعنی اس ذات کے معنی میں جس سے لنا کے تمام عزائم متعلق ہوتے ہیں اور جن کو یہ جانتی ہے۔ تو کیا مختلف اوقات میں اس "ذات" کو قطعی طور پر ایک نہیں پاتے۔ وہ شیئے جو ہر لمحہ زمانہ سابق کے لنا کو جان بوجھ کر اپنا قرار دیتی ہے اور غیر لنا کو خارجی سمجھ کر رد کردیتی ہے، کیا یہ روحانی فعلیت کا ایک مستقل وجود نہیں جو یہاں کہیں ملتا ہے ایک ہی ہوتا ہے:۔

فلسفہ اور عام عقل کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ذاتِ عالم ایک ایسا ہی غیر متغیرہ وجود ہے، اگر غور و فکر سے اس واقعہ کی تصدیق دشوار معلوم ہوتی ہے اگر شعور کی گریزاں لہریں جابجا نہ ہوتیں تو البتہ ہم ایک ایسا مستقل وجود فرض کر سکتے تھے جو ہمیشہ ایک اور غیر متغیر رہتا اور ہر انسان میں مصروف فکر ہوتا

لیکن اگر شعوری حالتوں کو حقیقت قرار دیا جائے تو متفکر کے لئے اس قسم کی عینیت فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ کل کی اور آج کی شعوری حالتوں میں کوئی خاص عینیت نہیں ہے کیونکہ جب ایک حالت ہوتی ہے تو دوسری قطعی طور پر فنا ہو چکتی ہے۔ لیکن ان میں فعلی عینیت ہوتی ہے کیونکہ دونوں جن معروضات سے واقف ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ یہ اس پر ایک ہی طریقہ سے ردعمل کرتی ہیں یہ اس کو پہچانتی ہیں اور اپنا کہتی ہیں۔ اور اس کو ان تمام چیزوں سے ممتاز کرتی ہیں جن کو یہ اپنا نہیں کہہ سکتیں۔ یہ فعلی عینیت ہی درحقیقت ایسی عینیت ہے جسے ہم کو واقعات کی بناء پر متفکر میں فرض کرنا چاہیئے۔ شعوری حالتوں کی کیفیت یہ ہے کہ یہ تدریجی متفکر ہیں جو باعتبار وجود ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتی ہیں، لیکن سب کو ایک ہی ماضی کا ایک ہی طرح سے علم ہوتا ہے، اور سب اس شخصی وحدت عینیت کے تجربہ کا جو ہم کو واقعاً ہوتا ہے ایک عمدہ سبب ہوتی ہیں۔ تدریجی متفکرین کا ایسا ہی سلسلہ ذہنی حالتوں کا چشمہ ہوتا ہے (جس میں ہر ایک کو ایک پیچیدہ معروض کا وقوف ہوتا ہے اور اس پر جذبلی و انتخابی ردعمل ہوتا ہے) نفسیات کو طبعی نقطۂ نظر سے اسی قسم کے چشمہ کو علم جاننے کی ضرورت ہے۔

پس منطقی نتیجہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ نفسیات کو صرف شعوری حالتوں کے فرض کرنے کی ضرورت ہے۔ مابعدالطبیعیات و دینیات روح کو وجود ثابت کریں لیکن نفسیات کے لئے اس قسم کے وجود کا فرض کرنا محض غیر ضروری ہے

انا النا کے اوپر کیونکر تصرف حاصل کرتا ہے

لیکن ہر تدریجی ذہنی حالت ایک ہی لنائے ماضی پر کیوں کر قبضہ و تصرف حاصل کرے۔ ابھی تھوڑی دیر ہوئی کہ میں نے کہا تھا کہ مجھے اپنے تجربات ماضی میں وہ قربت و حرارت محسوس ہوتی ہے جو ان میں محسوس نہیں ہوتی جو دوسروں پر گذرے ہیں اور جن کا میں صرف خیال کرتا ہوں۔ یہ بات ہماری جواب مطلوبہ کی طرف رہبری کرتی ہے۔ مجھے اپنے موجودہ لنا میں ایک طرح کی حرارت و قربت محسوس ہوتی ہے۔ میں دیکھتا ہوں کہ وہ وزنی و ذی حرارت

شئے جس کو میں اپنا جسم کہتا ہوں موجود ہے اور میں انائے روحانی کے اصل مغز یعنے قریبی فعلیت کی حس کو موجود پاتا ہوں ۔ ہم اپنی موجودہ ذات کو اس وقت تک محسوس نہیں کرسکتے جب تک اس کے ساتھ ان دونوں احساسوں میں کسی ایک کو محسوس نہ کریں اور جو معروض اپنے ساتھ ان دو چیزوں کو شعور میں ملائے گا اُس کا احساس اسی قربت وحرارت سے ہوگا جو انائے موجودہ میں پائی جاتی ہیں ۔

ہر بعیدی شئے جو اس شرط کو پورا کرے گی اُس کا احساس اسی قربت وحرارت کے ساتھ ہوگا ۔ لیکن وہ بعیدی معروض کونسے ہوتے ہیں جو بروقت استحضار اس شرط کو پورا کرتے ہیں ؟

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ جنہوں نے اس شرط کو اس وقت پورا کیا تھا ۔ جب کہ وہ واقعاً موجود تھے ۔ ان کا اب بھی اسی حرارت کے ساتھ استحضار ہوگا ۔ ان میں ممکن ہے اب بھی داخلی فعلیت کی وہ بو موجود ہو جو ان کے اصل عمل کے وقت تھی نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کو ہم باہم دیگر اور اس ذی حرارت قریبی ذات کے ساتھ وابستہ کریں گے جو اپنے اندر فکر کرتے وقت محسوس ہوتی ہے ۔ اور ان کو مجموعی طور پر ایسی اشیاء سے علیحدہ کریں گے جن میں یہ نشان نہ ہوگا ۔ جس طرح مغربی چراگاہوں میں مویشیوں کے مالک ان کو نشان لگا کر سردی بھر کے لئے چراگاہ میں چھوڑ دیتے ہیں اور بہار کے موسم میں ان تمام جانوروں کو جمع کرلیتے ہیں ۔ جن پر وہ اپنا مخصوص نشان پاتے ہیں ایسی حالت گذشتہ تجربات کی ہوتی ہیں ۔ دوسرے شخص کے تجربات سے گو میں کتنا ہی کیوں نہ واقف ہوں لیکن ان میں کبھی یہ نشان نہیں ہوتا ۔ یہی وجہ ہے کہ پطرس اور پولس ایک بستر پر سوتے ہیں اور بیدار ہونے کے بعد جب ان میں ہر ایک اس امر پر غور کرتا ہے کہ سونے سے پہلے میرے ذہن میں کیا تھا تو وہ ان ہی واضح اور روشن تصورات کو اپنا کہتا ہے جو فی الواقع اس کے تھے اور کبھی ان دھندلے اور سرد تصورات کے ساتھ خلط نہیں کرتا جو اس کے

نہیں بلکہ اُس کے رفیق کے تھے۔ لطرس کا اپنے تصورات کو پولس کے تصورات کے ساتھ خلط کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اُس کا اپنے اور پولس کے جسم میں تمیز کرنے سے قاصر رہنا۔ وہ پولس کے جسم کو بھی دیکھتا ہے اور اپنے جسم کو بھی دیکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنے جسم کو محسوس کرتا ہے اور پولس کے جسم کو محسوس نہیں کرتا۔ ہم میں سے ہر شخص صبح کو جس وقت بیدار ہوتا ہے تو اپنے لناکو اسی طرح سے پہچانتا ہے جس طرح سے کہ اپنے بستر کو اپنے کمرے اور اپنی دنیا کو اسی طرح سے جاگتے ہوئے گو شعور کی ہر موج فنا ہوتی رہتی ہے اور اُس کی جگہ دوسری موج لیتی رہتی ہے لیکن جو موج سابقہ موج کی جگہ لیتی ہے وہ ان چیزوں کے ساتھ جن کو یہ جانتی ہے اپنے متقدم کو بھی جانتی ہے اور اسی طرح سے گرم پاتی ہے جس طرح سے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اُس سے کہتی ہے کہ "تو میری ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا جزو میں ہوں"۔ اس طرح سے بعد کا ہر خیال ان خیالات کو جانتا ہے اور اپنے میں شامل کرتا ہے جو اس سے پہلے گذر چکے ہیں اس کی حالت ایسے خزانہ کی سی ہوتی ہے جس میں وہ تمام چیزیں ہوتی ہیں جو گذشتہ خیالات میں تھیں اور جن کے وہ مالک تھے چنانچہ کانٹ کہتا ہے کہ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ربڑ کی گیند ہوتی اُس حالت میں ہوتی کہ ان میں محض حرکت ہی نہیں بلکہ اُس حرکت کا علم بھی ہوتا اور پہلی گیند اپنی حرکت اور شعور دونوں دوسری گیند میں منتقل کر دیتی اور دوسری تیسری میں یہاں تک کہ آخر کی گیند میں پہلی تمام گیندوں کی حرکت بھی ہوتی اور وہ اُس کو اپنا بھی محسوس کرتی۔ نو پیدا خیال میں فنا ہونے والے خیال کی تمام خصوصیات آن واحد میں قبول کرنے اور ان کو اپنی بنالینے کی بھی صفت ہوتی جو پھر اُس کو ذات کے بعیدی اجزا پر بھی تصرف دلا دیتی ہے۔ جو خیال گذشتہ ذات پر متصرف ہوتا ہے وہ اس سے پہلی کی ذات پر بھی متصرف ہوتا ہے کیونکہ جو قابض کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے وہ اُس کے مقبوضات کو بھی اپنے قبضہ میں رکھتا ہے۔ شخصی عینیت میں اور کوئی خصوصیت ایسی نہیں ہوتی

جو اس خاکہ کے اندر موجود نہ ہو۔ اس کا خیال ہی نا ممکن ہے کہ کوئی اصول و حدت (اگر کوئی ایسا اصول ہو سکتا ہے) صورت حال کو دوسری طرح سے بدل سکتا ہے یا اس کا اس چشمۂ شعور کے علاوہ کوئی اور حاصل ہو سکتا ہے۔ جس میں کہ ہر بعد کا حصہ ماقبل تمام اجزا کو جانتا ہے اور اپنے اندر ان کی تمام صفات و کیفیات رکھتا ہے، اور اس طرح سے یہ تمام گذشتہ چشمہ کا نمائندہ ہوتا ہے لیکن یہ سابقہ اجزا کا مجموعہ محض ہرگز نہیں ہوتا۔

ذات کے تغیرات اور اس کی پیچیدگیاں

اور تمام مجموعوں کی طرح سے لنا جوں جوں بڑھتا ہے۔ اس میں تغیرات ہوتے جاتے ہیں۔ شعور کی آنی جانی حالتیں جنھیں اپنے تسلسل اور اپنے ماضی کے علم کو بعینہٖ باقی رکھنا چاہئے اپنے فریضہ سے بھٹک جاتی ہیں۔ بہت سے اجزا تو ان کی دسترس سے بالکل باہر ہو جاتے ہیں، اور بعض اجزا کا استحضار یہ غلط کرتی ہیں۔ جب اس طویل سلسلہ پر نظر ڈالتے ہیں تو جو عینیت ہم کو اس میں نظر آتی ہے وہ محض اضافی ہوتی ہے کیونکہ اس میں کوئی نہ کوئی جز ایسا ضرور موجود رہتا ہے جو سب میں مشترک ہوتا ہے ان میں جو عنصر سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ یکساں ہوتا ہے وہ یاد ہے۔ انسان جوانی سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو جائے لیکن وہ اس حالت میں اسی بچپن کو یاد کرتا اور اپنا کہتا ہے۔ جس بچپن کو جوانی میں یاد کرتا اور اپنا کہتا تھا۔

لہذا انا کو اپنے لنا میں جو عینیت نظر آتی ہے وہ کامل کبھی نہیں ہوتی یہ عینیت صرف بحیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ ایسی عینیت جو ایک باہر کے دیکھنے والے کو بیک ہی مجموعہ واقعات میں نظر آسکتی ہے۔ ہم اکثر کہتے ہیں کہ فلاں شخص تو اس قدر بدل گیا ہے کہ پہچانا نہیں پڑتا، اسی طرح مگر شاذ و نادر انسان اپنی بابت کہتا ہے۔ لنا میں جو اس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں جن کو انا یا کوئی خارجی مشاہد محسوس کرتا ہے، وہ شدید و خفیف دونوں طرح کے ہو سکتے ہیں اور ان پر یہاں کچھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

تغیرات ذات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) تغیرات حافظہ اور

(۲) موجودہ جسمانی اور روحانی ذوات کے تغیرات

(ا) حافظہ کے تغیرات اس قدر معروف ہیں کہ ان کے متعلق بیان کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ نسیان زندگی کا ایک معمولی واقعہ ہے خصوصاً کبر سنی میں تو یہ بہت ہی عام ہو جاتا ہے اور انسان کی ذات ان واقعات کے ساتھ جو اس کے حافظہ سے محو ہوتے رہتے ہیں سکڑتی جاتی ہے، خواب اور بھیانک بیخودی کی یاد شاذ نادر ہی باقی رہتی ہے۔

اکثر واقعات غلط بھی یاد رہ جاتے ہیں جہاں کہیں ایسا ہوتا ہے تو غلط یادداشتیں ہمارے شعور لمسا کی ہیئت کو بگاڑ دیتی ہیں۔ غالباً اکثر اشخاص کو بعض ایسے معاملات کے متعلق شک ہوتا ہے جو ان کے ماضی سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ انھوں نے ان کو دیکھا ہو یا کیا ہو یا ممکن ہے ان کو خواب و خیال ہی ہو گیا ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے اجزا اصل جیتہ زندگی میں نہایت ہی حیران کن طریق پر داخل ہو جاتے ہیں۔ غلط یادداشت کا باعث اکثر اوقات ہمارے وہ تذکرے ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق دوسروں سے کرتے ہیں۔ اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ سادہ اور زیادہ دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ ہم عموماً وہ باتیں نقل کرتے ہیں جو ہم کو کرنی یا کہنی چاہیے تھیں اور ان کو نقل نہیں کرتے جو ہم فی الواقع کرتے یا کہتے ہیں۔ اور بہت ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ بیان کرتے وقت ہم کو ان دونوں کے فرق کا پوری طور سے علم بھی ہو لیکن بہت ہی جلد افسانہ حقیقت کو یادداشت سے خارج کر دیتا ہے اور اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بالعموم ایسی شہادتوں کے غلط ہونے کا یہ ایک بہت بڑا باعث ہو جاتا ہے جن میں شاہد کی نیت میں کسی طرح کا خلل نہیں ہوتا خصوصاً جہاں حیرت انگیز واقعات کا تذکرہ ہوتا ہے تو کہانی خود ہی اس طرف کو مائل ہو جاتی ہے اور حافظہ کہانی کا اتباع کرتا ہے۔

(ب) جب ہم حافظہ کے معمولی تغیرات سے ذات موجودہ کے

غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اختلافات زیادہ اہم قسم کے ہوتے ہیں۔ ان تغیرات کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ لیکن ان تغیرات شخصیت کے اسباب کے متعلق ہماری معلومات اس قدر کم اور ادنیٰ درجہ کی ہے ان اقسام کے امتیاز کو بہت زیادہ اہم نہ خیال کرنا چاہیئے۔

یہ اقسام مندرجۂ ذیل ہیں۔

(ا) مجنونانہ اوہام۔

(ب) ذوات تبدیلیا انقلاب شخصیت

(ج) آسیب یا سائے۔

(ا) جنون میں ماضی کے متعلق اکثر ایسے اوہام ہوتے ہیں جو مرض کی نوعیت کے اعتبار سے رنج آمیز اور مسرت خیز ہو سکتے ہیں۔ لیکن شخصیت کے بدترین تغیرات وہ ہوتے ہیں جو موجودہ حسیت کی خرابی کی بناء پر ایسی تسویق کی بدولت ہوتے ہیں جو ماضی کو تو کسی طرح سے متاثر نہیں کرتی لیکن مریض میں یہ خیال پیدا کر دیتی کہ اس کی موجودہ ذات بالکل ایک نئی شخصیت ہے۔ معمولاً کچھ اس قسم کا تغیر اس وقت رونما ہو جاتا ہے جب کل سیرت میں بسرعت تمام عقلی وارادی وسعت پیدا ہوتی ہے اور جو عموماً بلوغ کے کچھ بعد ہوتی ہے حالات مرض اس قدر دلچسپ ہیں کہ ان کا مگر ذرا تفصیل سے ذکر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

سٹربٹ کہتے ہیں کہ ہماری شخصیت کی بنیاد زندگی کا وہ احساس ہوتا ہے جو اپنی دائمی موجودگی کی بنا پر باٹیں میں پڑا رہتا ہے۔

اس کو بنیاد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ہمیشہ موجود رہتا ہے، ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے آرام وسکون سے ناآشنا اور خواب وبیہوشی سے مبرّا ہے جان کے ساتھ اور تا حیات رہتا ہے بلکہ زندگی ہی کی ایک صورت ہوتا ہے یہ اس ذی شعور لنا کے سہارے کا کام دیتا ہے جس سے حافظے کی تعمیر ہوتی ہے۔ اپنے اور اجزا کے مابین اختلاف و ارتباط کا واسطہ ہوتا ہے ذرا دیر کے لئے فرض کر لو کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اپنے جسم کو بدل کر اس کی جگہ نیا جسم لے آیا کرتے ہو نا بچہ

اوعیہ احشاء عضلات جلد ہر شئے نئی ہو جاتی، صرف ایک نظام عصبی پرانا رہجاتا جس میں ماضی کی یادداشت کا خزانہ جمع ہوتا اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں خلاف عادت حسوں کی آمد سے سخت ترین ابتری پیدا ہو جایا کرتی۔ قدیم احساس وجود نظام عصبی پر منقش ہوگا اور جدید احساس وجود اپنی واقعیت اور جدت کے ساتھ سرگرم عمل ان کے مابین ناقابل بیان تناقض واقع ہوگا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حسیت وہ اختلال کون سے ہو سکتے ہیں جو ان تقصفات کا باعث ہوتے ہیں، اس کو عموماً ایک صحیح الدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے ان کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے۔ بعض جن میں سے کچھ تو تاریخ میں نہایت مشہور ہیں اپنے اندر شیاطین رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے ہیں اور جواب پاتے ہیں۔ بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے خیالات ان کے لئے پیدا کرتا ہے۔ بعض کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرے دو جسم ہیں جو دو مختلف پلنگوں پر لیٹے ہوئے ہیں۔ بعض مریضوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے جسم کے بعض اجزا دانت دماغ معدہ وغیرہ جاتے رہے ہیں۔ بعض جسم کو لکڑی شیشے یا مکھن کا سمجھنے لگتے ہیں۔ بعض کے لیے جسم کا وجود ہی نہیں رہتا یا وہ اس کو مردہ سمجھتے ہیں یا اس کو ذات متکلم سے ایک بالکل جدا شئے سمجھتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں میں شعور کے اندر تعلق نہیں رہتا اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کا حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے چنانچہ ممکن ہے کہ داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ سے اس طرح لڑے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے نصف شعور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانگی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے اوہام کی صدہا مثالیں ملیں گی۔ موسیو ڈاکٹر کرشیر کے ایک مریض کی تکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انھوں نے خود مریض سے سنا تھا اور جس سے

ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کی حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔

پہلے یا دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہو گئی کہ میرے لیے اپنے نفس کا مشاہدہ اور تحلیل ہفتوں کے لئے ناممکن ہو گیا۔ تکلیف حد سے زیادہ پریشان کن تھی اوائل جنوری سے پہلے میں اس قابل نہ ہو سکا کہ میں اپنی حالت کو بیان کر سکوں ایک بات جو مجھے اچھی طرح سے یاد ہے وہ یہ ہے کہ میں تنہا تھا۔ مجھ کو بصری تکالیف کی پہلے ہی سے شکایت تھی کہ دفعتہً مجھے یہ تکلیف نہایت نمایاں طور پر شدید ہوتی ہوئی معلوم ہوئی۔ گرد و پیش کی اشیاء دفعتہً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ مجھ سے دور ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے متعلق بھی یہی محسوس ہو رہا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے پر خوف اور استعجاب سے نظر ڈالی دنیا مجھ سے بھاگی جا رہی تھی۔ اس کے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوتی جا رہی ہے اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے کو محسوس کیا لیکن یہ دھکا بھی محض فریب حواس معلوم ہوا جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ زمین نرم ہو بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ میرے جسم کا وزن بالکل معدوم ہو گیا ہے مجھے اپنا ایسا احساس تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے اشیاء دور ہی نہیں بلکہ چپٹی بھی معلوم ہوتی تھیں جب میں کسی سے گفتگو کرتا تھا تو مجھے اس کی شکل ایسی معلوم ہوتی کہ گویا کاغذ کی ایک تصویر کاٹ لی گئی ہے۔ یہ حس بوقفات دو سال تک رہی۔ کبھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری ٹانگیں میری نہیں ہیں۔ یہی حال بازوں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس کا وجود ہی نہیں رہا ہے مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں مشین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت چلاتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور نیا وجود تھا کہ جو مجھے اپنی قدیم شخصیت کا ایک حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت نو وارد شخصیت میں کوئی دلچسپی نہ لیتی تھی مجھے خود سے یہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس نئی شخصیت کی تکالیف میرے لئے کوئی وقعت نہیں رکھتے۔ میں کبھی ان اوہام و شبہات کا شکار نہیں ہوا ہوں

لیکن میرا ذہن نئے ارتسامات کی تصحیح کرتے رہنے سے اکثر تھک جایا کرتا تھا اور میں اپنے آپ کو چھوڑ دیتا تھا اور اس نئے وجود کی تکلیف دہ زندگی بسر کرنے لگتا تھا۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ میں اپنی قدیم دنیا کو پھر دیکھوں اور اپنی پرانی شخصیت کو پھر پاؤں۔ یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری شخصیت بدل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت ہی نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت مکروہ تھی، یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت ہی تھی جس نے میری شکل اور اعمال و افعال اختیار کر لئے تھے۔"

اس قسم کی صورتوں میں انا قطعی طور پر غیر متغیر رہتا ہے اور دنیا میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اس کے معنے یہ ہیں کہ جب تک مریض کا حافظہ صحیح رہتا ہے اس کے موجودہ شعور کو قدیم دنیا اور جدید دنیا دونوں کا وقوف ہوتا ہے صرف اس خارجی حلقے میں عجیب و غریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انائی امتسابات میں مدد ملا کرتی تھی۔ اس کو ماضی و حال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ متحد نہیں ہوتے۔ میرا قدیم دنیا کہاں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے۔ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں یا یہ دو ہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظریے سے جواب دے مگر یہی باتیں اس کی مجنونانہ زندگی کی ابتدائی ہوتی ہیں۔

(ب) تغیر شخصیت کے سادہ اقسام حافظے کے بطلان پر مبنی ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات، مواعید، معلومات و عادات کو بھول جائے تو وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ اس کی شخصیت بدل گئی اس کا انحصار محض شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیتوں یا تغیر پذیر شخصیت کے مرض میں حافظہ دفعتاً بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بے ہوشی و غفلت کا زمانہ کم و بیش مدت تک رہتا ہے۔ ہپناٹزم کی بیہوشی میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں موضوع سے یا تو یہ کہدیا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ

واقع ہوا ہے اُس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں وہ گویا از سر نو بچہ ہو جاتا ہے یا اُس سے یہ کہا جاتا ہے کہ تمہاری شخصیت بھی بالکل نئی ہو گئی ہے ایسی حالت میں کچھ دیر کیلئے وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھول جاتا ہے اور نئی سیرت کو اتنی ہی شد و مد کے ساتھ اختیار کر لیتا ہے جس قدر کہ اس نقل و تقلید میں تمثّل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے مشہور واقعہ غالباً فیلیڈاوہم کا ہے جو ڈاکٹر اعظم ساکن بورڈو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ ایسا تغیر رونما ہونے لگا گویا بعض موانع جو پہلے موجود تھے اب دفعتہً دور ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی، لیکن اُس سے پھر جب وہ پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ یاد نہ تھا۔ چوالیس سال کی عمر میں ثانوی حالت (جو بحیثیت مجموعی پہلی حالت سے بہتر تھی) پہلی حالت پر اس قدر غالب آگئی کہ اس کا زیادہ تر وقت ثانوی حالت میں گزرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات تو یاد رہے تھے جو پہلی حالت میں گذرتے تھے لیکن جب پہلی حالت اس پر طاری ہو جاتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل بھول جاتی تھی، تو اس وقت اس کی حالت نہایت ہی قابل رحم ہوتی تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازہ کی مشائعت کے لئے جا رہی تھی کہ ناگاہ یہ تغیر واقع ہو گیا اور اب اس کو خبر نہ رہی کہ میرے کونسے دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا میں حاملہ ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا کہ یہ عمل کیوں کر ہوا ہے۔ بعض اوقات اس کو اس تغیر کی بناء پر نہایت ہی شدید پریشانی ہوتی تھی یہاں تک کہ ایک دفعہ تو وہ خودکشی پر آمادہ ہو گئی تھی۔

موسیو بیری جینیٹ اس سے بھی زیادہ حیرتناک واقعہ بیان کرتے ہیں

وہ لکھتے ہیں کہ لیونی بی کی زندگی صلیب نہیں بلکہ افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کو تین برس کی عمر میں خرام نوم کی عادت تھی۔ سولہ سال کی عمر کے بعد سے بہت سے لوگوں نے اس پر ہپناٹزم کا عمل کیا تھا اب اس کی عمر پینتالیس سال ہے۔ اس کی معمولی زندگی اپنے غریبانہ دیہاتی ماحول میں بسر ہوتی تھی اور اس کی دوسری زندگی ملاقات کے کمروں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گذرتی تھی اور اس لئے قدرتاً دوسری جہت میں ترقی کرتی تھی اگر آج یہ عورت اپنی معمولی حالت میں ہے تو اس کا چہرہ رنجیدہ تو نہیں مگر سنجیدہ ضرور نظر آتا ہے وہ نہایت حلیم نرم دل اور نیک طینت معلوم ہوتی ہے اور کسی کو اس امر کا شبہ بھی نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی اور ہی شخصیت پنہاں ہے لیکن جیسے اس کو ہپناٹزم کے ذریعے سے سلایا جاتا ہے اس میں انقلاب ہونا شروع ہو جاتا ہے اس کا چہرہ پہلا سا نہیں رہتا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے لیکن اس کے دیگر حواس کی قوت احساس بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس کا چہرہ شگفتہ ہو جاتا ہے وہ شور بہت مچاتی ہے۔ اور نہایت چلبلی ہو جاتی ہے۔ وہ ویسے رہتی تو خوش مزاج ہے۔ لیکن اس میں طنز یہ مذاق کا رجحان بہت پیدا ہو جاتا ہے ایسے لوگوں سے ملنے کے بعد جو اس کو سوتا ہوا دیکھنا چاہتے ہوں اس کی باتیں سننے کے قابل ہوتی ہیں وہ الفاظ میں ان کا خاکہ کھینچتی ہے ان کی حرکات کی نقلیں کرتی ہے ان کے مضحکہ خیز پہلو اور جذبات کے جاننے کا دعویٰ کرتی ہے اور ہر ایک کا ایک افسانہ گڑھ دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس وقت اس کو ہزارہا باتیں ایسی یاد آجاتی ہیں جن کا جاگتے وقت اس کو وہم تک نہیں ہوتا اس وقت اس میں فقدان حافظہ مکمل ہوتا ہے وہ اس وقت اپنا نام لیونی نہیں بتاتی بلکہ لیونٹائن بتاتی ہے کیونکہ جن لوگوں نے سب سے پہلے اس کو معمول بنایا تھا انھوں نے اسی نام کی عادت ڈالدی تھی "لیونی میرا نام نہیں ہے، وہ تو ایک نہایت ہی بیوقوف عورت ہے۔ اپنے یعنے لیونٹائن سے وہ تمام حرکات واحساسات اور تمام شعوری

تجربات منسوب کرتی ہے جن کا اس کو خواب خرامی میں تجربہ ہوتا ہے
اور ان کو ملا کر وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ تیار کر دیتی ہے لیو لی سے وہ
صرف ان واقعات کو منسوب کرتی ہے جن کا اس کو بیداری میں
تجربہ ہوا تھا۔ مجھے ایک بار اس کلیے کے خلاف ایک نہایت
ہی اہم بات محسوس ہوئی اور میں خیال کرنے لگا تھا کہ اس کی یادداشت کی
تقسیم کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ معمولی حالت میں تو لیونی کے شوہر اور
بچے ہیں لیکن عام خواب خرامی میں لیونٹائن بچوں کو تو اپنے سے
منسوب کرتی ہے لیکن شوہر کو لیونی کا بتاتی ہے۔ بچوں کو جو وہ اپنا کہتی
ہے اس کی توجیہ تو ہو سکتی ہے لیکن یہ توجیہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے لیکن
حال ہی میں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ بعض عاملوں نے ابتدائی وضع حمل کے وقت
اس پر ہپناٹزم کا عمل کرا دیا تھا۔ بعد میں وضع حمل کے وقت اس کی
خود بخود یہ حالت ہو جایا کرتی تھی۔ اس لئے لیونٹائن جو بچوں کو اپنے
سے منسوب کرتی ہے وہ بیح طور پر کرتی ہے۔ یہ اسی کے بچے ہیں
کیونکہ بچے اسی کے ہوئے ہیں۔ اور قانون اپنی جگہ پر قائم رہا کہ اس
کی حالت نوم ایک بالکل دوسری شخصیت ہوتی ہے۔ یہی حال
اس کی سب سے گہری بیہوشی کا ہے۔ کامل بیہوشی کے بعد جب وہ اس
حالت پر پہنچتی ہے جس کو میں نے لیونی سوئم کہا ہے تو اس کی شخصیت
مذکورۂ بالا دونوں شخصیتوں سے جداگانہ ہوتی ہے۔ اس وقت وہ چلبلی بچی
ہونے کے بجائے متین سنجیدہ عورت ہوتی ہے۔ وہ آہستہ آہستہ بولتی ہے
اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی وہ اپنے آپ کو لیونی اول سے جدا بتلاتی
ہے کہتی ہے کہ وہ عورت تو اچھی مگر کچھ بیوقوف ہے میں وہ عورت نہیں
ہوں لیونٹائن یا لیونی دوئم سے بھی وہ اپنے آپ کو جدا بتاتی ہے اور کہتی
ہے کہ وہ اس دیوانی کو مجھ سے کیا نسبت ہے۔ خوش قسمتی سے مجھے اس کے
ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

(ج) آسیب یا سائے یا ہپناٹزی حالت کی آمد و رفت نسبتہً

اچانک ہوتی ہے اور مدت بھی اس کی عموماً مختصر ہوتی ہے جب حالت ثانوی کامل طور پر طاری ہوتی ہے تو جو کچھ اس کے دوران میں ہوتا وہ اس کے دور ہونے کے بعد مطلق یاد نہیں آتا۔ موضوع پر جب دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو وہ اس طرح سے بولتا لکھتا اور عمل کرتا ہے جیسے کوئی غیر شخص اس کے افعال کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے اور اس کی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ قدیم زمانے میں خارجی اثر کی بھوت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی اور اب بھی جو لوگ اس کے قائل ہیں اسے بھوت پریت ہی کا عمل کہتے ہیں ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے قدیم باشندے یا اور کسی نہایت نکر وہ گفتگو کرنے والے مگر بے ضر شخص کی صورت میں ہوتا ہے۔ بالعموم وہ کسی معلوم یا نامعلوم مردے کی روح ہوتی ہے اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے آسیب دراصل تغیر شخصیت ہی کی ایک قسم ہوتے ہیں اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور عصبی نقص نہیں بھی ہوتا ہے ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ مظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہیں اور اب ان کے صحیح معنی میں سینٹفک طریقے سے مطالعہ کرنے کی کوشش کیجا رہی ہے۔ آسیب کی سب سے ادنیٰ قسم وہ ہوتی ہے جس میں وہ موضوع خود بخود لکھتا چلا جاتا ہے اور اس کا سب سے ادنیٰ پہلو وہ ہوتا ہے جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو لکھنے پر مجبور کر رہی ہے۔ اس کے بعد وہ حالت آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے یا پڑھتے وقت بھی بیخبری میں لکھتا اور بولتا چلا جاتا ہے اس طرح سے بولتا ہے گویا کہیں سے القا ہو رہا ہو بیخبری میں آلات موسیقی کا بجانا وغیرہ آسیب ہی کی نسبتہً ادنیٰ حالت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں معمولی شخصیت یا شعور طریق پر حصہ تو لیتی ہے لیکن محرک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہے۔ انتہائی حالت میں کامل بیہوشی ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان اور ہر شئے بدل جاتی ہے بیہوشی کے رفع ہو جانے کے بعد کچھ یاد نہیں رہتا جب پھر دورہ ہوتا ہے اس وقت

سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے اس میں ایک عجیب و غریب بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک طرح کی جنسی یکسانی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عموماً جس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ شخصیت یا تو بیہودہ بازاری اور مسخرے کی سی ہوتی ہے (انڈین سا ے عورتوں کو اس آواز (بھرپا جورد) مردوں کو (بریونر) بہادر، اور مکان کو دگو ہم کہتے ہیں) یا پھر وہ علمی پروازیں کرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جس میں روحانی ہم نوائی حسن قانون تدریج و ترقی کے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہے اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ تحت الشعوری ذوات سطح تک پہنچ جاتی ہیں وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو یہ بات بالکل ظاہر ہوتی ہے جو روحانی حلقوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان میں آسیبی بیہوشی کے اثرات اور اشارات ہپناٹزم کے اثرات میں تمیز نہیں ہوسکتی۔ موضوع اپنے آپ کو محض اس وجہ سے آسیب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت حال میں آسیب زدہ ہونے کی توقع رکھتے ہیں اب جس قدر اس میں نقل و فریب کا مادہ ہوتا ہے اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ روحانی روایات سے ناآشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالت بیہوشی میں اسی قسم کا عمل کرتے ہیں کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہیں سکرات موت کی نقل کرتے ہیں بہشت میں اپنے قصر کی خبر دیتے ہیں، حاضرین کے تکالیف بیان کرتے ہیں۔

ان حالتوں کے متعلق میں کوئی نظریہ بیان نہیں کرنا چاہتا۔ ان میں سے چند کی ابتدا میں نے بچشم خود دیکھی ہے۔ لیکن آسیبی بیہوشیوں کے متعلق مجھے جو تجربات ہوئے ہیں ان کی بنا پر میرا خیال ہے کہ ممکن ہے عامل موضوع کی تمام ممکنہ ذی شعور ذوات سے علٰحدہ ہو۔ جو واقعہ میرے

ذہن میں ہے اس میں آسیب اپنے آپ کو ایک مرحوم فرانسیسی ڈاکٹر بتاتا ہے اور ایسے حالات و واقعات بیان کرتا ہے اور حاضرین کے اتنے مردہ اور زندہ احباب و اعزا سے واقف ہے جن کو واسطے تنہ کبھی دیکھا اور نہ جن کے کبھی نام سنے۔ میں اس جگہ صرف اپنی رائے درج کرتا ہوں۔ جس کی تائید میں کوئی شہادت نہیں ہے اور مقصد اس رائے کے درج کرنے سے یہ نہیں کہ جو لوگ میرے خیال کے موید نہیں ہیں ان کو اپنا موید بنالوں، بلکہ مقصد میرا یہ ہے کہ بیہوشیوں کے مظاہر کی تحقیق کی نفسیات کو شدید ضرورت ہے اور یہ خیال آتا ہے کہ ممکن ہے میرا شخصی اقرار اس کتاب پڑھنے والوں میں سے کسی کو اس میدان کی تحقیق پر آمادہ کردے جس کی تحقیق کرنے سے نام نہاد سائنٹسٹ نے انکار کر دیا ہے۔

تبصرہ اور نفسیاتی نتیجہ

اس طویل باب کا خلاصہ یہ ہے کہ شعور ذات ایک ایسے چشمۂ فکر کو مستلزم ہے جس کا ہر حصہ بہ حیثیت انا یا ذات عالم کے اپنے ماقبل کے حصوں کو جانتا ہے اور ان چیزوں کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے ہیں، ان میں سے بعض حصوں کی بہت زیادہ نگہداشت کرتا ہے اور ان کو لنا کہتا ہے اور باقی حصوں کو اس سے منسوب کرتا ہے۔ لنا ان اشیاء کا ایک تجربی مجموعہ ہوتا ہے جن کا علم معروضی طور پر ہوتا ہے۔ انا جس کو ان کا علم ہوتا ہے خود مجموعہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ نفسیاتی اغراض کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کو روح یا ایغو کی طرح ایک مابعد الطبیعیاتی وحدت سمجھا جائے اور کہا جائے کہ یہ قید زمان سے آزاد ہے۔ یہ صرف ایک خیال ہوتا ہے، اور ہر لمحہ گذشتہ لمحے کے خیال سے مختلف ہوتا ہے مگر جو کچھ سابقہ خیال میں تھا وہ اس میں بھی ہوتا ہے۔ اس بیان کے اندر تمام تجربی واقعات کا لحاظ رکھا گیا، اور اس میں ذہن کے گریزاں اور لمحی خیالات یا آنی جانی حالتوں کے علاوہ اور کوئی شئے فرض ہی نہیں کی گئی۔

اگر لمحی افکار و خیالات کے وجود کی براہ راست تصدیق ہو سکتی ہے اور تمام مذاہب کے فلاسفہ ان کو ایسا ہی سمجھتے ہیں تو صرف یہی ایسے عالم ہیں

جن سے نفسیات کو ایک علم طبیعی ہونے کی حیثیت سے بحث نہ کرنی چاہیئے
ان سے ماورا کسی متفکر کے اثبات کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ میں یہ کہوں
کہ ہم کو اس قسم کی شعوری حالتوں کا بلا واسطہ کوئی علم ہی نہیں ہوتا۔ اس
صورت میں مذکورہ حالتوں کا وجود محض ایک افسانہ ہوگا یا بالفاظ دیگر
اس امر کے دعویٰ کرنے کا ایک طریقہ کہ معلوم کے لئے عالم ہونا ضروری ہے
لیکن یہ مسئلہ کہ وہ عالم کون ہے مابعد الطبیعاتی مسئلہ بن جائے گا۔ مسئلہ کو
ایک بار اس طرح سے بیان کر دینے کے بعد اس خیال کو کہ ذات متفکر دنیا
کی ایک روح ہوتی ہے جو ہمارے ذریعہ سے سوچتی ہے یا اس کو کہ ذات
متفکر چند ذہنوں سے مرکب ہوتی ہے اس نفسیاتی حل کے بالکل مساوی سمجھنا
چاہیئے جس تک ہم پہنچے ہیں اور ان سے بلا رد رعایت گفتگو کرنی چاہیئے۔
میرا خود یہ عقیدہ ہے کہ اس سمت آئندہ تحقیق کے لئے بہت گنجائش ہے۔
ذہنی حالتیں جن کے وجود کا ہر عالم نفسیات کو یقین ہوتا ہے نہ اگر ان کو
ان کے معروضات سے علیحدہ کر دیا جائے تو کسی طرح سے آسانی سے سمجھ
میں آنے والی شئے نہیں ہیں۔ لیکن ان کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے
کیونکہ ان کے متعلق شک کرنا ہمارے طبیعی نقطۂ نظر کی حد سے باہر ہے۔
(دیکھو صفحہ ۱) اس کتاب میں تو جس نتیجے تک ہم عارضی طور پر پہنچ گئے ہیں یا
اسی کو قطعی بھی خیال کرنا چاہیئے یعنے افکار و خیالات خود ہی متفکر ہوسکتے ہیں۔

باب ۱۳

توجہ

تنگی شعور ہماری زندگی کا یہ ایک عجیب و غریب واقعہ ہے کہ اگرچہ کل سطح حسی کے ارتسامات ہم کو ہر وقت گھیرے رہتے ہیں مگر ہمیں ان کے بہت ہی تھوڑے سے حصے کا وقوف ہوتا ہے۔ ارتسامات کا کل مجموعہ کبھی ہمارے شعوری تجربے میں داخل نہیں ہوتا۔ شعوری تجربہ کی حالت ارتسامات کے مابین ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایک وسیع و گلزار وادی میں ایک چھوٹے سے چشمے کی۔ مگر اس کے باوجود جن طبیعی ارتسامات کا احساس نہیں ہوتا وہ بھی اسی قدر موجود ہوتے اور اسی قوت کے ساتھ ہمارے آلات حس کو متاثر کرتے ہیں، جتنے کہ وہ ارتسامات جن کا احساس ہوتا ہے۔ یہ ذہن میں داخل ہونے سے کیوں قاصر رہتے ہیں یہ ایک راز اور معما ہے، اور جب ہم تنگی شعور کو اس کی وجہ قرار دیتے ہیں تو اس سے صرف نام کا تعین ہوتا ہے مگر توجیہ نہیں ہوتی۔

اس کی عضویاتی وجہ جب ہم شعور کا اپنی سطح حسی کی وسعت اور امواج درآئندہ کی کثرت سے مقابلہ کرتے ہیں، جو ہر گھڑی اندر آتی رہتی ہیں، تو یہ بلا شبہ تنگ معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت تک کوئی تموج شعوری تجربے میں شامل نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ نصف

گردن میں داخل نہ ہو جائے۔ اور ان کے راستوں کو اپنے اعمال سے نہ بھر دے۔ جب ایک تموج زورآور اپنے نتائج کے ساتھ اس طرح نصف گردن پر قابض ہوتا ہے، تو اور تموجات کچھ عرصہ کے لئے برطرف رہتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ دروازہ پر آکر جھانکیں، مگر اس وقت تک لوٹا دیئے جائیں جب تک کہ جگہ کے اصل قابض تھک نہ جائیں۔ پس عضویاتی اعتبار سے تنگی شعور کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ نصف گردن کا فعل ہر وقت مجتمع اور متحد رہنا چاہتا ہے جس کا کبھی ایک تموج سے تعین ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے۔ مگر یہ تعین من حیث المجموع ہی ہوتا ہے جو تصورات قابض و متصرف نظام اعمال کے مطابق ہوتے ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس وقت ہماری دلچسپی کا باعث ہو رہے ہیں۔ اور اس طرح توجہ کی اس انتخابی خصوصیت کی جس پر صفحہ ۱۷۳ میں بہت کچھ زور دیا جا چکا ہے، ایک عضویاتی بنا بھی نظر آتی ہے۔ لیکن حکمران نظام کے شکست ہو جانے کا بھی ہر وقت امکان رہتا ہے۔ کیونکہ اجتماع شاذ ہی بالکل مکمل ہوتا ہے اور جو تموجات باہر رہ جاتے ہیں وہ قطعاً بے کار نہیں ہوتے۔ ان کی موجودگی ہمارے شعور کے حاشیہ کو متاثر کرتی ہے۔

توجہ منتشر

بعض اوقات معمولی اجتماع بھی مشکل ہی سے ہوتا ہے ایسے اوقات میں ممکن ہے کہ دماغی فعلیت کم سے کم ہو جائے ہم میں سے اکثر کی دن میں چند بار اس قسم کی حالت ہو جاتی ہے کہ آنکھیں خلا پر جمی ہوتی ہیں۔ عالم کی آوازیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ملکر ایک ہو گئی ہیں، توجہ اس طرح پر منتشر ہوتی ہے کہ کل جسم کا گویا ایک وقت میں احساس ہوتا ہے اور شعور کی ساحت اگر کسی شئے سے پر ہوتی ہے تو وہ محض مرور زمان کے آگے سر تسلیم خم کرنے کی سنجیدہ حس ہے۔ اس اثنا میں ذہن کے دھندلے پائیں گاہ میں ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے تھا یعنی اٹھنا، پوشاک پہننا، جو شخص ہم سے گفتگو کر رہا ہے اس کی بات کا جواب دینا یا اپنے استدلال میں آگے قدم بڑھانے کی کوشش کرنا وغیرہ لیکن کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے

جس کی بنا پر ہمارا قدم آگے نہیں بڑھ سکتا، اور جو غفلت ہم پر طاری ہوتی ہے ذہن اس کے پوست کے اُتارنے اور دور کرنے سے قاصر رہتا ہے ہر لحظہ ہیں، ہم کو اس کے دور ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کے جاری رہنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ لیکن لمحے گذرتے جاتے ہیں اور یہ قایم رہتی ہے، اور ہم اس کے ساتھ تیرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار ایک قسم کی قوت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کی بھی کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی اور نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کونسی شئے ہے جو ہم کو حواس مجتمع کرنے کے قابل کر دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھیں جھکاتے ہیں، سر ہلاتے ہیں اور پائیں گاہ کے تصورات موثر ہو جاتے ہیں، اور زندگی کا پہیا ازسرنو چلنے لگتا ہے۔

یہ توجہ منتشر کی انتہائی حالت ہے۔ اس انتہائی حالت اور توجہ مندول کی انتہائی حالت میں، جس میں کہ ذرا دیر کے لئے اس قدر کامل انہماک ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ سخت جسمانی تکالیف کا ہی احساس نہ ہو درمیانی مدارج ہوتے ہیں اور ان درمیانی مدارج کا اختبار اًمطالعہ کیا گیا ہے اس مسئلے کو مسئلۂ حد شعور کہتے ہیں۔

احاطۂ شعور وقت واحد میں ہم کتنی اشیاء کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جب وہ ایک نظام تصوری کے اندر منظم نہ ہوں؛ پروفیسر کیٹل نے اس کا حروف کے مجموعوں کے ذریعہ سے اختبار کیا ہے، یہ مجموعے آنکھ کے سامنے سیکنڈ کے اس قدر چھوٹے حصّہ کے لئے لائے گئے کہ ان پر یکے بعد دیگرے توجہ ہونے کا امکان ہی نہ رہا تھا۔ جب حروف سے معمولی الفاظ بنتے تو اس وقت بہ نسبت اس کے کہ جب ان کے مجموعے بے معنی ہوتے تھے سہ گونہ حروف بتائے جاسکتے تھے۔ اگر الفاظ سے جملہ بنتا تو غیر مربوط الفاظ کے مقابلہ میں ان کا دوگونہ وقوف ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں جملہ بہ حیثیت مجموعی سمجھ میں آتا ہے۔ اگر اس کا فہم من حیث المجموع نہیں ہوتا تو علیحدہ علیحدہ الفاظ سے قریباً کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا لیکن اگر بہ حیثیت

مجموعی جملہ سمجھ میں آجاتا ہے تو الفاظ بہت ممیز معلوم ہوتے ہیں۔
لفظ ایک نظام کلی ہوتا ہے، جس کے حروف شعور میں اس طرح علیحدہ علیحدہ داخل نہیں ہوتے، جس طرح کہ یہ اس وقت ہوتے ہیں، جب ان کا تنہا فہم ہوتا ہے۔ ایک جملہ جو دفعتہً آنکھ کے سامنے آتا ہے وہ اپنے الفاظ کے اعتبار سے اس قسم کا نظام ہوتا ہے۔ ایک نظام کلی سے بہت سی محسوس چیزیں مراد ہو سکتی ہیں، یا بعد ازاں ان کے معنی حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن واقعی موجود ذہنی حالت کی حیثیت سے یہ ان اشیاء کے شعور پر مشتمل نہیں ہوتا۔ مثلاً جب بہ حیثیت مجموعی لفظ انسان کا خیال کرتا ہوں تو اس وقت جو کچھ میرے دل میں ہوتا ہے وہ اس سے مختلف جو انس، ان کا غیر مربوط طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے۔

جب معطیات اس قدر غیر مربوط ہوتے ہیں کہ ہم کو کوئی ایسا کلی نہیں ملتا جو ان کو اپنے ذیل میں جمع کر سکے تو ان میں سے چند کا ایک وقت میں فہم ہونا بہت ہی زیادہ مشکل ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ جب ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں تو دوسرا ذہن سے خارج ہو جاتا ہے تاہم ایک محدود دائرے میں اس سے بچا جا سکتا ہے۔ موسیو پالہان نے اس بارے میں اختبارات کئے ہیں مثلاً انھوں نے ایک نظم کو تو زور سے پڑھا اور اس کے ساتھ ایک اور نظم کو دل ہی دل میں دہرایا ایک جملہ لکھتے رہے اور دوسرا جملہ بولتے رہے یا کاغذ پر تو حساب کا سوال حل کرتے رہے اور ایک نظم بھی پڑھتے رہے ان کا تجربہ یہ ہے کہ ذہن کے دوگونہ کرنے کی سب سے مفید صورت یہ ہے کہ اس کو ایک ہی وقت میں دو مختلف چیزوں میں مشغول کیا جائے۔ ایک ہی قسم کے دو عمل یعنی دو ضربیں یا دو نظموں کا زبانی سنانا، ایک کا زبانی سنانا اور ایک کا لکھنا عمل کو بہت ہی غیر مربوط اور مشکل کر دیتا ہے۔

موسیو پالہان نے اس وقت کا مقابلہ کیا ہے جو ایک ہی قسم کے دو عملوں کے ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے کرنے میں صرف ہوتا ہے

اور ان کی تحقیق یہ ہے کہ بسا اوقات ایک ساتھ کرنے میں بہت وقت بچ جاتا ہے۔ مثلاً

اگر ہیں ۱۲ ۲ ۱۲ ۱۳ ۲ ۱۲ کو ۲ سے ضرب دوں تو اس عمل میں چھ سکنڈ ہوتے ہیں اور چار اشعار کے پڑھنے میں بھی چھ سکنڈ صرف ہوتے ہیں لیکن اگر دونوں عمل ایک ساتھ کئے جائیں تو صرف چھ سکنڈ صرف ہوتے ہیں۔ اس لئے ثابت ہوا کہ ان کے ایک ساتھ کرنے میں وقت کا نقصان نہیں ہوتا۔

اب اگر اس اصل مسئلے کے کہ ہم ایک وقت میں کتنی چیزوں کی طرف توجہ کر سکتے ہیں یا یہ معنی لئے جائیں کہ ہم کتنے قطعاً غیر مربوط نظامات یا اعمال کی طرف ایک وقت میں متوجہ ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک اعمال بہت معمولی نہ ہوں تو آسانی کے ساتھ ایک سے زیادہ کی طرف توجہ نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اگر اعمال بہت معمولی ہوں تو زیادہ تذبذب کے بغیر دو یا زیادہ سے زیادہ تین کی طرف توجہ ہو سکتی ہے۔ لیکن جہاں اعمال کم خود حرکتی ہوتے ہیں جیسا کہ جیولس سیزر کے قصہ میں چار خطوط کا وقت واحد میں لکھوانا اور ایک خط کا خود لکھنا ہے تو ایسی صورت میں ذہن لازمی طور پر نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے طرف ڈانواڈول ہوگا اور اس لئے وقت کی بچت نہ ہوگی۔

جن اشیاء کی طرف توجہ مقصود ہو اگر وہ دقیق احساسات ہوں اور ان کے صحیح فہم کی بھی کوشش کی جائے تو یہ ثابت ہوا ہے کہ ایک کی توجہ دوسرے کے ادراک میں بڑی حد تک حائل ہوتی ہے اس میدان میں پروفیسر ونٹ نے بہت اچھا کام کیا ہے ڈائل پر ایک سوئی نہایت تیزی کے ساتھ گھومتی ہے ایک گھنٹی بجائی جاتی ہے اور وہ یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ گھنٹی کے بجنے پر سوئی کس جگہ پر تھی۔ اس حالت میں دو مخالف جہتیں ہیں ایک نظر کی اور دوسری آواز کی جن پر وقت واحد میں توجہ کرنی ہے۔ لیکن طویل اور صابر تفتیش کے بعد یہ ثابت ہوا ہے کہ ازنسام

بصری کی طرف ٹھیک اس وقت جب کہ گھنٹی درحقیقت بجتی ہے شاذ ہی توجہ ہو سکتی ہے یا یوں کہو کہ ہو ہی نہیں سکتی ۔ یا تو اس سے پہلے کا نقطہ نظر آتا ہے اور یا بعد کا ۔

اقسام توجہ مختلف طور پر توجہ کی مختلف قسمیں کی جا سکتی ہیں ۔ یہ یا تو (ا) معروضات حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی) یا (ب) معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)

(ج) یہ یا تو بالذات ہوتی ہے یا مشتق ۔ بالذات اس وقت ہوتی ہے جب کہ مبحث یا مہیج بذات خود بغیر کسی شئے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی کسی اور شئے کے ائتلاف پر مبنی ہوتی ہے جو ذاتی طور پر دلچسپ ہوتی ہے ۔ میں جس کو توجہ مشتق کہتا ہوں ، اس کو توجہ ادراکی بھی کہتے ہیں ۔ علاوہ ازیں توجہ یا تو (ھ) انفعالی اضطراری غیر ارادی بلا سعی ہوتی ہے یا (و) فعلی اور ارادی ۔

توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے ۔ ہم کسی شئے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی کوشش نہیں کرتے مگر کسی بعید دلچسپی کی خاطر جس کا یہ کوشش باعث ہوگی ۔ لیکن حسی اور عقلی دونوں قسم کی توجہیں غیر ارادی و ارادی دونوں ہو سکتی ہیں ۔

ذاتی و حسی قسم کی توجہ غیر ارادی میں ارتسام حسی یا تو بہت شدید پر حجم فوری ہوتا ہے یا یہ مہیج جبلی ہوتا ہے ، یعنی ایسا ادراک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے اور اس میں بلا واسطہ ایک تہیجی کیفیت ہوتی ہے ۔ جبلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہیج مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی عجیب چیزیں ، متحرک اشیاء ، جنگلی حیوانات ، چمکدار چیزیں ، خوبصورت چیزیں ، دھاتی چیزیں ، الفاظ ، حملے ، خون وغیرہ ۔

ذاتی اور حسی مہیجات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہو کر عموماً ہم وہ مہیج انتخاب کر لیتے ہیں جو ایک یا زائد اغراض دوامی سے تعلق رکھتے ہیں، اور باقی سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن بچپن میں قوت عمل زیادہ ہوتی ہے اور ایسی کوئی باقاعدہ غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا وہ قابل توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ بیحد سرعت کے ساتھ ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف منتقل ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتدائی اسباق کو پریشان کر دیتی ہے کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اس کا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اور بچہ اس وقت جو کام کرتا ہوتا ہے اس کو قطعاً بھول جاتا ہے۔ ایک فرانیسی مصنف کہتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیاری فاضطراری نوعیت بچہ کو ایسا کر دیتی ہے کہ گویا ان اشیاء کے مقابلہ میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں وہ خود اپنا کم ہے اور ان کا زیادہ ہے اور معلم کے لئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کی توجہ کی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جبلتہً متاثر کرنے کی قوت رکھتا ہے، بلکہ تجربۂ ماضی اور ان چیزوں کی تعلیم سے تعلق رکھتا ہے جو تجربۂ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیاری حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیاء کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دلچسپی حاصل کرتا ہے، یا یہ ان کے ساتھ مرکب ہو کر ایک پیچیدہ شئے بجاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ سک میں آجاتا ہے مثلاً خفیف تھپتھپاہٹ کوئی دلچسپ آواز نہیں ہے بہت ممکن ہے کہ دنیا کے عام شور میں اس کا امتیاز نہ ہو سکے۔ مگر جب یہ کسی خاص بات کا اشارہ ہوتا ہے: مثلاً عاشق کا کھڑکی کو تھپتھپانا تو اس کا ادراک نہ ہونا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ہربارٹ لکھتا ہے:-

"غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر بری معلوم ہوتی ہے

غلط اسم ایک منی کے کانوں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے۔ یا اسی طرح ایک مہذب شخص کو بدتمیزی کس قدر گراں گزرتی ہے۔ جس علم کے ہم کو ابتدائی اصول اس قدر ازبر ہو گئے ہوں کہ ہم ان کا کامل امتیاز وسہولت کے ساتھ اپنے ذہن میں اعادہ کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس خود اصول کس قدر آہستہ آہستہ اور غیر محقق طور پر یاد ہوتے ہیں۔ خصوصاً جب کہ موضوع کے ابتدائی اصول ہم میں اس کے لئے کافی رجحان پیدا نہیں کر دیتے۔ توجہ اوراک کا بہت ہی چھوٹے بچوں میں اس وقت بین طور پر مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی ایسی گفتگو میں جو ہنوز ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں کوئی ایسا لفظ سن لیتے ہیں جسکو وہ جانتے ہیں اور اس کو آپ ہی آپ دہراتے ہیں۔ نیز اس کا کتوں میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا نام لیتے ہیں تو وہ ہماری طرف دیکھتا ہے۔ اس سے وہ وصف بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ ذہنوں سے تعلیمی گھنٹوں میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جس لمحہ میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے اس کی طرف ضرور متوجہ ہوتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم غیر دلچسپ اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور سنائی دیا کرتا تھا۔ مگر جتنی دیر کوئی کہانی سنائی جاتی تھی اتنی دیر کے لئے ہمیشہ موقوف ہو جاتا تھا۔ جب لڑکے کچھ سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ کس طرح معلوم ہو جاتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی۔ اس میں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ حصہ ہر وقت سنتے رہتے تھے۔ لیکن اس میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشتغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا۔ اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہوتے ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے جو منظوم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارتسامات آسانی کے ساتھ مرکب ہو جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم اور جدید خیالات سے ملکر ایک مجموعی

دلچسپی پیدا ہو جاتی تھی جو غیر متعلق تصورات کو باب شعور کے باہر ڈھکیل دیتی تھی اور ان کے بجائے تھوڑی دیر کے لئے توجہ مجتمع ہو جاتی تھی۔

جب ہم تمثالات کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود ہیجان یا دلچسپی کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت غیر ارادی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ تمثالات کسی بعیدی غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا محض اس بنا پر دلچسپی کا کہ وہ ایسی شئے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز کر دیتی ہے تو اس وقت یہ مشتق ہوتی ہے۔ ممکن ہے دماغی تموجات اس وقت اس قدر مرتب نظام میں جمع ہو جائیں اور ان کو معروض کے ساتھ اس قدر گہری محویت ہو کہ معمولی حسول ہی کو نہیں بلکہ سخت ترین تکالیف کو بھی شعور سے خارج کر دیں۔ سپکل ویزلی اور رابرٹ ہال کے متعلق مشہور ہے کہ ان میں یہ قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپینٹر اپنے متعلق کہتے ہیں کہ اکثر ایسا ہوا میں نے عصبی درد کی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درد اس قدر شدید ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آج تقریر کرنا کسی طرح ممکن نہ ہوگا۔ لیکن جوں ہی قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریائے خیال میں کچھ دور تک شناوری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ انجام پر پہنچ گیا اور توجہ ختم ہو گئی۔ اب درد اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہ ہو سکتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیوں کر محسوس نہیں کیا۔

توجہ ارادی ڈاکٹر کارپینٹر کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ یہ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو ممتاز کرتی ہے۔ یہ ایک احساس ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے لیکن اس پر بھی اکثر اس کو ناقابل بیان کہیں گے۔ جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لامسہ کسی میں سے بھی ہو ہم کو حسی دائرے میں توجہ ارادی نظر آجاتی ہے۔ جب کبھی ہم ایسی حس کو پہچاننا چاہتے ہیں جو اور حسوں کے انبوہ میں ملی ہوئی ہوتی ہے تو ہم حسی حلقے میں اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ جب ہم نسبتہً قوی ہیجانات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی

ایسی شئے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعاً موثر نہیں ہے تو ہم توجہ ارادی کو پاتے ہیں۔ بالکل انھیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پا لیتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و ممیز کرنے کی کوشش کریں، یا محنت کسے ایک معنی اور اس کے مشابہ معنی میں امتیاز کریں، یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اس قدر خلاف ہو کہ اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو یہ فوراً ہیجانی اور جذبی قسم کی تمثالات کو جگہ دیدے۔ فرض کرو کہ ایک شخص ایک دعوت میں ہے اس کے پاس جو شخص بیٹھا ہے وہ اس کو آہستہ آہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول نصیحتیں کر رہا ہے، اور سب مہمان دلچسپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی توجہی سعی کام میں لائے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سکنڈ سے زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوششوں کا اعادہ ہوتا ہے جو مضمون کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سعی سے ذہن کی طرف آتا ہے، اگر وہ طبیعت کے موافق ہوتا ہے تو نشو و نما پاتا ہے اور اگر ان کا نشو و نما دلچسپ ہوتا ہے تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی ڈاکٹر کارپنٹر نے کہا تھا کہ دریائے خیال مجھ کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ یہ انفعالی دلچسپی کم و بیش مدت تک رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ کمزور پڑتی ہے توجہ کسی غیر متعلق شئے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور پھر ممکن ہے ارادی کوشش بحث کی طرف پلٹا لائے اور یہی سلسلہ جاری رہے موافق حالات میں یہ سلسلہ گھنٹوں تک جاری رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس مدت میں نفسیاتی معنی کے اعتبار سے ایک ہی غیر متغیر شئے کی طرف توجہ نہیں ہو رہی بلکہ اشیاء کا ایک سلسلہ ہے جو باہم تعلق رکھتا ہے جس سے صرف ایک ہی موضوع بنا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے۔ کوئی شخص کسی ایسی شئے کی طرف مسلسل توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی نہ ہو۔

بعض موضوع ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشوونما نہیں ہوتا۔ یہ شعور سے خارج ہی ہو جاتے ہیں۔ اور ذہن کو کسی ایسی شئے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو ایسی غیر تمنا ہی "تازہ کوشش" کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے۔ اور حتی الامکان مقابلہ کرنے کے بعد اپنے سے نسبتاً زیادہ تسویقی مطالبات کے آگے سر تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے مباحث ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ گھوڑے کی طرح بدکتا ہے۔ اور جن کی جھاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ شخص کے لئے فضول خرچی کے عین شباب کے وقت اس کی گھٹتی ہوئی پونجی کا خیال ہے لیکن فضول خرچ ہی کو کیوں لیں! کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسی اغراض کا خیال جو شوق کے منافی ہو لمحہ بھر سے زیادہ نہیں ٹھیر سکتا۔ یہ عین عنفوان شباب میں تذکیر موت کے مشابہ ہے فطرت اس قسم کے خیالات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتی۔ اے تندرست ناظر کب تک تم اپنے مقبرے کا خیال کئے جاؤ گے۔ نسبتاً معمولی امثلہ میں بھی اسی قدر روقت ہوتی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملۂ زیر بحث کی ناخوشگواری سے بچنے کے لئے ذرا ذرا سے بہانے تلاش کرلئے جاتے ہیں۔ مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو راکھ کریدے گا۔ کرسیاں سیدھی کرے گا میز کو سیدھا کرے گا، اخبار اٹھائے گا المار ی میں سے کوئی کتاب نکال لیگا ناخن بنانے لگے گا، غرض کہ کسی نہ کسی طرح صبح کا وقت ضائع کر دے گا، اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہوگا۔ اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کے لئے تیاری کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے! اس لئے اس کے علاوہ وہ ہر کام کرے گا۔

علاوہ ازیں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض کا باصرہ سے تعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہو جائے گا۔ اگر سامعہ سے تعلق ہے تو ناقابل سماعت ہو جائے گا (بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ نہ ہوں)

ہیلم ہولٹز جس نے اپنی توجہ حسی کے اس طور پر سخت ترین امتحانات لئے ہیں
کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیاء کے دیکھنے پر مجبور کیا ہے جو عموماً نظر انداز
کر دی جاتی ہیں، وہ شبکی رقابت کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض عجیب
باتیں بیان کرتا ہے۔ جس مظہر کا شبکی رقابت نام ہے وہ یہ ہے کہ اگر ہم ہر ایک
آنکھ سے ایک مختلف تصویر کو دیکھیں (مثلاً جیسی ذیل کی مجسم نمائی تصویر ہے)
توشعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا
ایسا ہوگا کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں
ملکر کبھی نہ آئیں گی۔ ہیلم ہولٹز کہتا ہے۔

میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام
کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر
کے لئے نظر آتا رہتا ہے، بحالیکہ دوسرا بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایسا
اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک نظام کے اور پھر دوسرے نظام کے
خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کا
پابند کرنا بہت مشکل ہے سوائے اس حالت کے جب کہ ہم اس کے دیکھنے
کے ساتھ کسی ممتاز غرض کا بھی ایتلاف رکھیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ
کرتا رہے۔ ایسا خطوط کے گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی چیزوں کا مقابلہ
کرنے سے ہو سکتا ہے۔ توجہ کا ایسا توازن جو ذرا دیر کے لئے بھی باقی رہے کسی
حالت میں قایم نہیں ہو سکتا توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے
تو قدرۃً نئی نئی چیزوں پر مبذول ہونا چاہتی ہے۔ اور جیسے ہی اس کے
معروض کی دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور کوئی نئی چیز غور کرنے کے لئے باقی
نہیں رہتی، اسی وقت یہ ہماری مرضی کے بغیر کسی اور شئے پر صرف ہونے
لگتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہم کو معروض
کے متعلق کوئی نہ کوئی نئی شئے دریافت کرنے کی جستجو میں رہنا چاہئے، خصوصاً
اس وقت جب کہ اور قوی ارتسامات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں۔

ہیلم ہولٹز کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ حسی پر صادق

آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجۂ اولیٰ صادق آنا چاہیے کسی موضوع فکر کی طرف مسلسل توجہ قایم رہنے کے لیئے لازمی شرط یہ ہے کہ ہم اس کو متواتر الٹتے پلٹتے رہیں۔ اور بتدریج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مستمر اور غیر متبدل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف مرض ہی کی حالت میں قابض وحاوی ہو سکتا ہے۔

ذکاوت و توجہ اب یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جو ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کے لیئے توجہ مسلسل اس قدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اگتے پھولتے اور پھلتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجہ سے خوش ہوتے اور از سر نو توجہ کو قائم کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جو ذہن اسباب سے عاری، کند و غیر مخترع ہوتا ہے وہ بہ مشکل کسی موضوع کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی دلچسپی کے امکانات کو ختم کر دیتی ہے۔ عالی طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت انفعالی یا غیر ارادی قسم کی ہوتی ہے۔ ان کے تصورات جمجاتے ہیں۔ ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود شاخیں پھوٹتی چلی جاتی ہیں اور اس طرح ممکن ہے کہ وہ گھنٹوں مست رہیں لیکن علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے، ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنا دیتی اور جب ہم معاملہ کی تہ تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ کی نوعیت میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زنجیر نما سلسلوں کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی معقول قانون کے ذریعہ سے سمجھاتا رہتا ہے۔ اس لیئے ہم توجہ کو توجہ مسلسل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع شعور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غیر مربوط ہوتا ہے معروضات کوئی معقول ربط نہیں رکھتے ہیں۔ اور ہم توجہ کو آوارہ

یا غیر مستقل کہتے ہیں۔
غالباً طباعی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کی عادت کے حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے' اس لئے معمولی ذہنی وہب ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کے فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کی جاسکتی ہیں۔ لیکن توجہ خواہ توطباعی کی بدولت ہوتی ہو' یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے' اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر حاوی ہو جاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شئے کی طرف باربار واپس بلا لینے کی قابلیت تمیز سیرت و ارادہ کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ صاحب اختیار نہیں ہو سکتا۔ جو تعلیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے وہی تعلیم بہترین ہوگی۔ لیکن اس معیار کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی نسبت اس کی تعریف کر دینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے اور وہ یہ کہ بچہ کو پڑھنے سے پہلے مضمون میں جس قدر زیادہ دلچسپیاں ہوں گی اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا۔ اس لئے اس کو اس طرح پڑھاؤ کہ وہ ہر نئی شئے کو کسی پہلی حاصل کردہ شئے کے ساتھ منسلک کرے' اور اگر ممکن ہو تو استعجاب پیدا کر دو۔ تاکہ نئی شئے کسی ایسی سوال کے جواب یا جزو جواب کے طور پر آئے جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

توجہ کی عضویاتی شرائط

مندرجۂ ذیل توجہ کی عضویاتی شرائط معلوم ہوتی ہیں۔
(۱) قبل اس کے کہ کسی شئے کی طرف توجہ ہو سکے۔ قشر کے متعلقہ مرکز تصوری اور حسی دونوں طرح سے تہیج ہونے چاہئیں
(۲) اس کے بعد آلۂ حس اپنے عضلاتی کل پرزوں کو درست کر کے اس کو صحیح طور پر محسوس کرنے کے لئے تیار ہو۔
(۳) غالباً قشری مرکز کی طرف خون کی زیادتی ہونا بھی لازمی ہے۔
ان میں سے تیسری شرط کا تو میں آئندہ کوئی تذکرہ نہ کروں گا کیونکہ ہمارے پاس اس کا مفصل ثبوت موجود نہیں ہے' میں نے صرف اس کو عام تمثیلات کی

بنا پر بیان کر دیا ہے۔ پہلی اور دوسری شرط کا ثبوت ممکن ہے اور ان پر بحث کرنے کے لئے بہترین ترتیب یہ ہوگی کہ پہلے دوسری شرط سے بحث کی جائے

آلات حس کا تطابق

یہ صرف حسی ہی میں نہیں بلکہ عقلی توجہ میں بھی ہوتا ہے۔ جب ہم حسی معروضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہے۔ دیکھتے اور سنتے وقت ہم اپنی آنکھوں اور کانوں کو بلا کسی ارادہ کے مناسب وضع میں کر لیتے ہیں اور سر اور جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ چکھتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروضات سے مطابق کر لیتے ہیں۔ سطح کو محسوس کرتے وقت ہم آلۂ لمس کو مناسب طور پر اس پر پھیرتے ہیں۔ ان تمام افعال میں ثبت قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کے کرنے کے علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجہ میں حائل ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ مثلاً چکھتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں اس کا نتیجہ کم وبیش اس امر کا عضوی احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے اس عضوی احساس کو ہم عموماً خود اپنے فعل کا جزو خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہم میں ہمارے آلات حس کی مطابقت کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ پس اگر کسی شئے میں ذاتی طور پر ہیجان پیدا کرنے کی قوت ہو تو وہ آلۂ حس کو اضطراری طور پر اپنے مطابق کر لیتی ہے۔ جس کے دو نتیجے ہوتے ہیں۔ اول فعل زیر بحث کا احساس ہوتا ہے۔ دوسرے معروض کی وضاحت وصفائی بڑھ جاتی ہے۔

لیکن عقلی توجہ میں بھی اسی قسم کی فعلیت کے احساسات ہوتے ہیں ان احساسات کی غالباً فیچنر نے سب سے پہلے تحلیل کی تھی۔ اور ان قوتی احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے ممتاز کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے "جب ایک حاسہ کے معروضات سے توجہ کو دوسرے حاسہ کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں، تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی تناؤ کے

تغیر کا ایک ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے یا کان ایک طرف کو مایل ہوتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اور کسی شئے کی طرف غور سے دیکھنے یا کسی شئے کو توجہ سے سننے کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے توجہ پہ زور پڑنا محاورہ ہے یہ فرق اس وقت خاص طور پر وضاحت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔ جب توجہ آنکھ اور کان کے مابین نہایت ہی سرعت کے ساتھ ڈانوا ڈول ہوتی ہے۔ اور جب ہم لمس ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے کسی شئے کا دقیق طور پر امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔

جب میں حافظے یا خیال کی کسی تصویر کو ممیز طور پر ذہن کے سامنے لانا چاہتا ہوں تو مجھے بالکل وہی احساس ہوتا ہے، جیسا کہ آنکھ یا کان کے ذریعے سے کسی شئے کے محسوس کرنے کی کوشش کرتے وقت ہوا تھا لیکن اس مماثل احساس کی مقامیت بہت مختلف ہوتی ہے۔ حقیقی اشیاء (نیز تمثالات مابعد) کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے، اور (جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی طرف توجہ منتقل ہوتی ہے)، اس کی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل ہوجاتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا تخیل کی حالت مختلف ہوتی ہے کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے بالکل سمٹ آتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے سر کے اس حصہ میں پناہ لی ہے جو دماغ سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصویر میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے نہ آئے گی جس نسبت سے میں اپنی توجہ پر آگے کی طرف زور دوں گا بلکہ اس نسبت سے آئیگی جس نسبت سے کہ میں اسکو پیچھے کی طرف ہٹیوں گا۔

تصورات حافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرتے وقت جو پیچھے کی طرف سمٹاؤ محسوس ہوتا ہے۔ وہ مجھے اپنے اندر تو زیادہ تر اس احساس کا بنا ہوا معلوم ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے باہر اور اوپر کی طرف

واقعی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے (جیسی گردش کہ نیند کی حالت میں ہوتی ہے) اور جب ہم کسی خارجی شئے کو دیکھتے ہیں تو ان کا عمل اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔

لیکن آلۂ حس کا یہ تطابق توجہ حسی تک میں بھی لازمی و ناگزیر عمل نہیں ہے، یہ ایک ثانوی نتیجہ ہوتا ہے جس کو روکا جا سکتا ہے جیسا کہ بعض مشاہدات سے ثابت ہے۔ یہ عموماً صحیح ہے کہ جو شئے ہماری ساحت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہے اس کی طرف اس وقت تک توجہ منعطف نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ نظر کو منعطف نہ کرے۔ اس وجہ سے تطابق و گردش کی ایسی حرکات کا بہت امکان ہوتا ہے جو اس کی تصویر کو قعر مرکزی یا سب سے زیادہ حسیت والے نقطہ پر قایم کر دیں مگر سعی کو کام میں لا کر مشق کی جائے تو ہم حاشیہ کے شئے کی طرف آنکھوں کو حرکت دیئے بغیر بھی متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان حالات میں معروض کبھی پوری طرح صفائی کے ساتھ نظر نہیں آتا کیوں کہ شبکیہ پر اس کے عکس کا محل وقوع صفائی کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص بطور خود کوشش کر کے اپنے آپ کو مطمئن کر سکتا ہے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح شعور ہو جاتا ہے جتنا کہ کوشش کرنے سے قبل تھا مدرسوں کے استاد اسی طرح ان لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں۔ جن کی طرف وہ بظاہر نگراں معلوم نہیں ہوتے۔ عموماً عورتیں اپنی حوالی کی بصری توجہ کو مردوں کی نسبت زیادہ سدھاتی ہیں۔ ہیلم ہولٹز اس واقعہ کو اس قدر دلچسپ پیرایے میں بیان کرتا ہے کہ میں اس کے پورے مشاہدے کو نقل کروں گا وہ مجسم نما کی تصویروں کے جوڑوں سے جن پر ایک لمحہ بھر کیلئے برقی روشنی پڑتی تھی، ایک مجسم شئے کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تصویریں ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جن کو کبھی کبھی بجلی کا شعلہ روشن کر دیتا تھا۔ اور ان درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو ادھر ادھر ہونے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان میں سے ایک سوراخ کر دیا گیا تھا۔ اس سوراخ میں سے کمرے کی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک چمکدار نقطہ ہوتا تھا۔ متوازی

بصری محوروں کے ذریعہ یہ نقطے مل کر ایک پوری تمثال بن گئے۔ ڈھیلے کی خفیف سی بھی حرکت اس تمثال کی وجہ سے فوراً معلوم ہو جاتی تھی۔ کیوں کہ یہ فوراً دُھری ہو جاتی تھی۔ اس طرح ہیلم ہولٹز نے یہ تحقیق کی کہ اگر آنکھوں کو حرکت نہ دی جائے تو سادہ خطی شکلیں شعلے کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جب شکلیں پیچیدہ فوٹو ہوتی ہیں تو اس وقت ان کے مجموعے کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے شعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ لکھتا ہے کہ "یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ جب ہم تصویر دول کے سوراخوں پر پوری طرح سے نظر جمائے رہتے ہیں اور ان کی مجموعی تمثال کو دو میں منفرق نہیں ہونے دیتے اس وقت قبل اس کے روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصّہ کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزا سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصّہ میں ہوتے ہیں۔ پس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع و تطابق یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کی کسی منتخبہ حصّہ کی طرف قائم کر سکتی ہے ممکن ہے کہ یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آئندہ نظریہ کے لئے سب سے زیادہ اہم ثابت ہو"

مرکز کا تصوری ہیجان

لیکن اس اعتبار میں اگر تصویر کے محیطی حصّہ کے ساتھ تطابق نہ ہو تو پھر اس کے ہماری توجہ میں حصّہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شئے پر صرف کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضامند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہوگا؟ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہنچ جاتے ہیں۔ اور یہ وہی تصوری تہیج ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیہ کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حتی الارکان واضح تصور قایم کرنا چاہتے ہیں۔ تصور جس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش کے ساتھ آئے

اور ان حالات میں اس کا اس طرح سے آنا اس احساس کا باقی جزو ہوتا ہے جس کو جد و جہد توجہ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں کس قدر عمومیت کے ساتھ اس شئے کا پہلے سے خیال موجود ہوتا ہے جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ مسٹر لیوس اس کو ادراک پیشیں کہتے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح وقوع تجربہ سے پہلے اس کا خیال کرنے کے لئے بہترین ہے جب توجہ عقلی ہوتی ہے اس وقت تو اس کا ہونا لازمی ہے کیوں کہ اسی حالت میں جس شئے کی طرف توجہ ہوتی، وہ تصور، داخلی محاکات یا تعقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصوری تعمیر کا وجود حسی توجہ میں بھی ثابت کریں، تو پھر اس کا ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت توجہ حسی اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے تو اس وقت یہ بتانا ناممکن ہوتا ہے کہ مدرک کا کس قدر جزو باہر سے ارتسام ہو رہا ہے۔ اور کس قدر ذہن سے آرہا ہے لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیاری کرتے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی شئے قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلہ زیر بحث کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی ہوگا۔

زمان ردعمل کے اختبارات میں اگر ہم اپنی توجہ اس حرکت کی طرف مبذول رکھیں جو ہم کرنے والے ہیں تو اس سے وقفہ کی مدت کم ہو جاتی ہے۔ آٹھویں باب میں ہم نے اس کمی کی یہ وجہ بیان کی تھی کہ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ حرکی مرکز کو پہلے ہی سے اس قدر بھرا ہوا پاتا ہے کہ بس چھوٹنے کے لئے تیار ہوتا ہے اس لئے ردعمل کی طرف انتظاری توجہ کرنے سے مرکز متعلقہ میں ایک طرح کی نیم ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

اگر وہ ارتسام جس کو ہمیں محسوس کرنا ہے، بہت ہی کمزور ہو تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی تر شکل کی طرف مبذول کر کے تیز کرلیں، ہیلم ہولٹز کہتا ہے کہ اگر کسی زائد سری کا مشاہدہ کرنا چاہیں تو مناسب ہوگا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے۔ اگر تم کسی گمگ کو جو کسی زائد سری کے

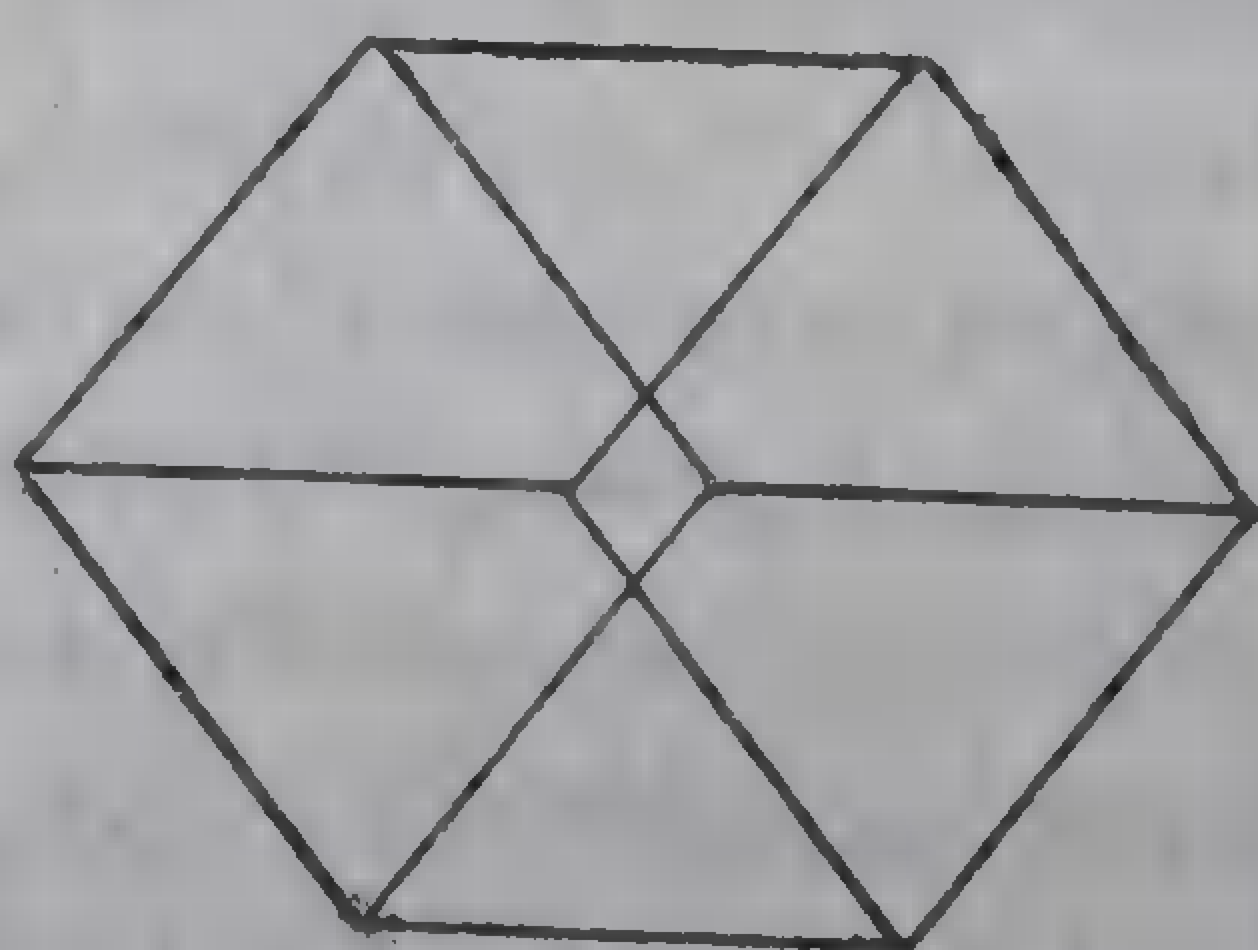
مطابق ہو (مثلاً آواز ہی کی جو زائد مرتی کے) اپنے کان کے مقابل لاؤ،" اور پھر گھڑی کا منہ نکالو تو تمہیں ایسا معلوم ہوگا کہ گھنٹے سے جس کی آواز بہت زور سے سنائی دیتی ہے...... گھنٹے کے ذریعہ قوی کرنے کے طریقہ سے یہ آلہ کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام دے سکتے ہیں۔ جو عموماً سنائی نہیں دیتی۔ کیوں کہ جب گھنٹے کو بتدریج علٰحدہ کرتے ہیں تو جو کمزور پڑ جاتا ہے۔ لیکن توجہ جو ایک مرتبہ اس کی طرف رجوع ہو چکی ہے اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے۔ اور مشاہدہ کرنے والا اب جو کی سرتی کو بلا امداد خارجی اپنے کان سے سرکی قدرتی اور غیر متغیر آواز میں سنتا ہے۔

ونٹ اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہی بات کمزور و گریزاں بصری ارتسامات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے ایک تصویر پر بجلی کے شعلوں سے روشنی ڈالو ان شعلوں کے مابین طویل وقفے ہونے چاہئیں پہلے، یا بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلہ کے بعد بمشکل کوئی شئے شناخت ہو سکے گی۔ لیکن مبہم تصویر کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ ہر تدریجی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح آخر کار ہم کو نسبتہً واضح طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی فعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس میں بعض اختلافات کی بناء پر ہم کو کسی زاید سرتی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اعادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آواز میں پہچان لیتے یا مشاہدہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایسی معدنی شئے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی تمثال کو تازہ کر دیتا ہے۔ جو کم و بیش قطعی طور پر خود ارتسام کے ساتھ کافور ہو جاتی ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لئے مختلف قسم کے تطابقات کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات کی قوت کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جن کے ادراک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

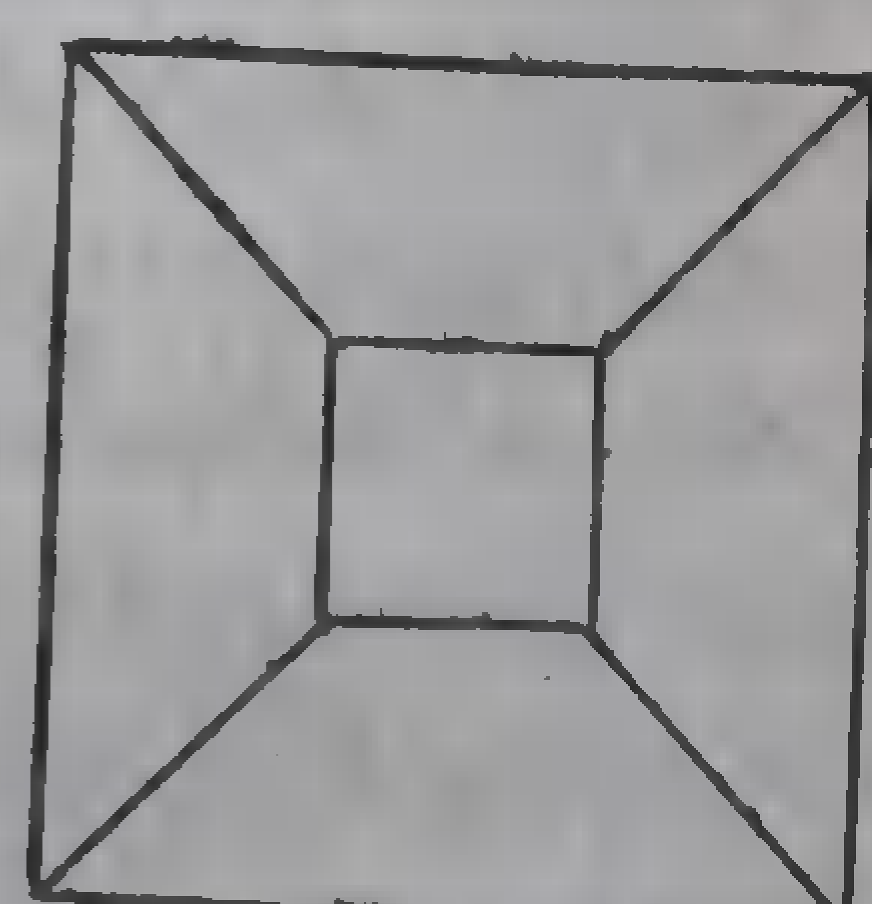
ان تمام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ یہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خاکہ پیش نظر رکھا جائے۔ جن پر دو سمتوں سے عمل ہو رہا ہے۔ یعنی معروض اس کو خارجی طور پر متہیج کرتا ہے اور دماغی خلایا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں۔ دماغی خلیہ کی پوری قوت ہر دو اجزا کے اتحاد عمل کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پورے طور پر توجہ نہیں ہوتی اور نہ پوری طرح اس کا ادراک ہو سکتا ہے جب یہ محض موجود ہی

ہوتا ہے۔ بلکہ اس کا موجود ہونا، اور داخلی طور پر متشکل ہونا دونوں ضروری ہے۔

اب جو چند تجربات بیان کیئے جاتے ہیں ان کے سمجھنے میں کوئی وقت نہ ہوگی مثلاً ہیلم ہولٹز ان مجسم نمائی تصاویر کے متعلق جن پر ایک لمحہ کے لیئے برقی روشنی ڈالی گئی مندرجہ ذیل مشاہدہ بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تصویریں اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے لیئے دوگونہ دیکھنا نسبتہً دشوار ہوتا ہے میں ان کو دوگونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں، اگرچہ وہ لمحہ بھر ہی کیلئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں۔ اور وہ اس ترکیب سے کہ جس وقت میں غور سے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ یہ دوگونہ کیسی نظر آنی چاہیں میں ان کو دوگونہ دیکھ لیتا ہوں اس صورت میں توجہ کا اثر خالص ہے کیوں کہ کل عضبی حرکات خارج کر دی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۵۵



شکل نمبر ۵۶

نیز رقابت شکلی کے متعلق لکھتے ہوئے ہیلم ہولٹز کہتا ہے اس میں دو حصوں کے مابین کوئی زور آزمائی یا کشتی نہیں ہوتی بلکہ اس کا انحصار ہماری توجہ کے قایم کرنے یا اس سے قاصر رہنے پر ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا مظہر تو کوئی اور شکل ہی سے دستیاب ہوگا جو ان اسباب کے مطالعہ کے لیئے جو توجہ کے متعین کرنے میں اس قدر موزون ہو یہی کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ کیا جائے جس چیز کے دیکھنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو قائم کرنا چاہیئے۔ اس کے بعد یہ واقعی طور پر نظر آنے لگے گی۔

اشکال نمبر ۵۵ و نمبر ۵۶ میں جہاں نتیجہ مبہم ہے، وہاں ہم ایک ظاہری شکل سے دوسری کی طرف، پہلے ہی سے اُس شکل کا تصور کر کے

جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں، تمیز کر سکتے ہیں۔ اسی طرح سے ان مضمون میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خطوط ملکر ایسی شئے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس کو جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ شبہ اس قسم کی تمام تصویروں میں جہاں کوئی شئے غیر نمایاں ہوتی ہے جس کا پانا گاہ سے تمیز کرنا مشکل ہوتا ہے، ممکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں، تو ہم اس کی طرف پھر جب چاہے متوجہ ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اب ہمارے تخیل میں اس کا ذہنی مثنیٰ ہوتا ہے۔ فرانسیسی زبان کے ان مہمل الفاظ Pasdelien Rhone querons سے فوراً ہی کون انگریزی کے یہ الفاظ خیال کر سکتا ہے Paddle your own canoé لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھنٹے کے بجنے کا انتظار کرتے وقت ذہن اس کی تمثال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنائی دے رہی ہے۔ یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے جنگل میں کیسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو مگر شکاری اس کو شکار ہی کی سمجھتا ہے علیٰ ہذا مفرور کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوپیاں نظر آتی ہیں، ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ ہی کی ٹوپی خیال کرتا ہے ذہن میں جو تمثال ہوتی ہے وہی توجہ ہے۔ اور جس شئے کی تلاش ہوتی ہے اس کا ادراک پیشیں آدھا ادراک ہوتا ہے۔

اس وجہ سے لوگ سوائے ان چیزوں کے، جن کا دیکھنا انھیں سکھایا گیا ہے، اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر کو دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے، اور جس کو ہزار میں سے ایک بھی خود بخود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور فنون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہمارا جمالیاتی ذوق پوری طرح سے ترقی کر سکے، اور غلط جذبہ سے متاثر نہو یہ ضروری ہے کہ پہلے کوئی شخص بتائے کہ کون کون سے پہلو انتخاب کرنے چاہئیں اور کن کن چیزوں کی تعریف کرنی چاہئے۔ کنڈرگارٹن یا تعلیم الاطفال میں ایک مشق یہ بھی

ہوتی ہے کہ لڑکوں سے پوچھا جاتا ہے کہ پھول یا مصنوعی پرند کی وہ کتنی خصوصیات کو بتا سکتے ہیں جن حصوں کا ان کو پہلے سے علم ہوتا ہے۔ وہ ان کے بلا تامل نام لے دیتے ہیں مثلاً پتیاں، دم چونچ ٹانگیں وغیرہ لیکن ممکن ہے کہ گھنٹوں دیکھیں اور نتھنے پنجے وغیرہ اُن کو نظر نہ آئیں۔ ہاں جب ان کی توجہ ایکبار ان جزئیات کی طرف منعطف کرا دی جاتی ہے تو اس کے بعد وہ انھیں ہر دفعہ دیکھتے ہیں مختصر یہ کہ عموماً ہم انھیں اشیاء کو دیکھتے ہیں جن کا ہمیں ادراک پیشین ہوتا ہے۔ اور ہمیں ادراک پیشیں صرف ایسی چیزوں کا ہوتا ہے جن پر ہمارے لئے نشان لگا دیا جاتا ہے، اور نشانات ہمارے ذہنوں میں ثبت ہوجاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کی منجدھار میں کھوئے جائیں۔

تعلیمی استنباطات اول تو جو بچے اس مضمون سے جس کی ان کو تعلیم دی جارہی ہے ناواقف محض ہوتے ہیں۔ اور سبق پڑھتے وقت ان کی عقل اُپلے چننے چلی جاتی ہے ان کی توجہ کے قوی کرنے کے لئے کوئی صورت نکالنی چاہیئے۔ ایسی صورت میں استاد کو کام کے ساتھ کسی شئے کو وابستہ کرکے شوق دلانا چاہیئے اگر کوئی داخلی شئے نہ ملے تو انعام کے لالچ یا سزا کے خوف ہی سے سہی اگر کوئی مضمون خودبخود توجہ کو اپنی طرف منعطف نہ کرتا ہو تو اس کے لئے کہیں اور سے دلچسپی مستعار لینی چاہیئے۔ لیکن بہترین دلچسپی داخلی ہوتی ہے اور ہمیں کسی جماعت کو تعلیم دیتے وقت نئی چیزوں کو عقلی کڑیوں کے ذریعہ ایسی چیزوں کے ساتھ منسلک کرنا چاہیئے جن کے ان کو ادراک پیشیں ہو چکے ہیں۔ پہلے سے دیکھی اور پہچانی ہوئی شئے کی طرف ذہن آسانی کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور یہ پھر نئی شئے کے ذہن میں آنے کا موجب ہوتی ہے۔ یہ نئی شئے کے لئے بہ اصطلاح ہربارٹ ادراکی حجم ہوجاتا ہے۔ اب یہ معلم کی سمجھ پر مبنی ہے کہ وہ کس قسم کے ادراکی حجم سے کام لے۔ نفسیات تو صرف عام اصول مقرر کر سکتی ہے تم دوسرے اس ذہنی آوارہ گردی کو لینا چاہیے جو ممکن ہے آگے چلکر

ہم کو پڑھنے یا سنتے وقت تکلیف دے۔ اگر توجہ داخلی حس کے اعادہ پر کرنی ہو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت ہی کافی نہیں بلکہ سُنے یا دیکھے ہوئے الفاظ کو صاف طور سے ادا بھی کرنا چاہئے اس سے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے گی۔ تجربہ سے یہ بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ میں اپنے آوارہ گرد ذہن کو کسی گفتگو یا تقریر کی طرف اس طرح سے بہت زیادہ متوجہ رکھ سکتا ہوں کہ جن الفاظ کو سنوں ان کی گونج کو فعلی طور پر اپنے کان کے اندر دوبارہ محسوس کروں۔ میرے شاگردوں میں سے بعض نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا اور ان کا بیان ہے کہ ان کو اس سے نفع ہوا ہے۔

توجہ اور اختیار میرے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا توجہ کو کلیتہً عصبی شرائط ہی متعین کرتی ہیں۔ میری رائے میں جس قدر اشیاء کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان کا اسی طرح سے تعین ہوتا ہے عصبی کل پرزوں کے بغیر کوئی شئے ہماری توجہ کو منعطف نہیں کر سکتی لیکن ہماری ذہنی نظر کو اپنی طرف منعطف کرا لینے کے بعد جس قدر توجہ کسی شئے کی طرف ہو سکتی، اس کا سوال دوسرا ہے۔ بسا اوقات ذہن کو اس کی طرف مشغول رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم اپنی مرضی کے مطابق کم و بیش کوشش کر سکتے ہیں۔ اگر یہ احساس جھوٹا نہ ہو۔ اگر ہماری کوشش روحانی اور ایک غیر محدود قوت ہو تب تو اس میں شک نہیں یہ نتیجے کے پیدا کرنے میں دماغی شرایط کے ساتھ برابر کی حصہ دار ہوگی۔ اگرچہ یہ کوئی نیا تصور پیدا نہ کرے مگر اس کے باوجود شعور میں لاتعداد تصورات کے قیام کو گہرا اور طویل کر دیگی، جو بصورت دیگر نستبہً سرعت کے ساتھ محو ہو جاتے۔ اس طرح سے جو وقفہ ملتا ہے ممکن ہے وہ ایک سکنڈ سے زیادہ نہ ہو۔ مگر یہ ایک سکنڈ بھی حد سے زیادہ اہم ہو سکتا ہے کیوں کہ جب دو ائتلافی نظام قریباً مساوی ہوتے ہیں تو محفوظات کی متواتر رد و بدل میں بسا اوقات صرف ایک سکنڈ کی کم و بیش توجہ سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ آیا ایک نظام قوت پاکر میدان

شعور پر قابض ہو جائے گا اور نشو و نما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشو و نما ہو چکتا ہے تو ممکن ہے کہ یہ ہم کو عمل پر آمادہ کرے، اور وہ عمل ہمارے نوشتۂ تقدیر پر مہر آخری ہو۔ جب ہم الارادہ کے باب پر پہنچیں گے تو معلوم ہو گا کہ ارادی زندگی کے کل تماشے کا مقدار توجہ پر مدار ہوتا ہے۔ مخالف حرکی تصورات میں اس کی خفیف سی کمی و بیشی معاملے کا تصفیہ کر دیتی ہے۔ لیکن حقیقت کا تمام تر احساس، حیات ارادی کے تمام جوش و خروش ہمارے اس احساس پر مبنی ہو تا کہ اس میں واقعات کا لمحہ بہ لمحہ حقیقتہً تصفیہ ہو۔

اور یہ ایسی زنجیر کی جھنکار نہیں ہے جو قرنہا قرن پہلے تیار ہوئی تھی، یہ احساس جو زندگی و تاریخ میں ایسے عبرت ناک جوش پیدا کر دیتا ہے ممکن ہے محض واہمہ بھی نہ ہو۔ ممکن ہے کوشش ایک اصلی قوت ہو۔ اور محض نتیجہ بھی نہ ہو۔ اور ممکن ہے اس کی مقدار غیر محدود ہو۔ اس مقام پر سنجیدہ حکیم کا آخری لفظ اقرار لاعلمی ہے کیونکہ جو قوتیں اس میں دخل رکھتی ہیں وہ اسقدر نازک ہیں کہ ان کا کبھی بالتفصیل اندازہ ہونا نظر نہیں آتا۔ بہرکیف نفسیات اپنے لئے کامل حیرت کا مسلک اختیار کرنے پر مجبور ہے اگر کسی ایسی قوت کا وجود بھی ہو تو یہ اس کو اختیار کے نتائج سے نکال دے گی میں بھی کل علمائے نفسیات کی طرح اس کتاب میں اسی پر عمل کروں گا۔ حالانکہ اسبات سے بھی خوب واقف ہوں کہ اس قسم کا طرز عمل، (اگرچہ نظمی تدبیر ہے جو واقعات کو سادہ اور علمی طرق پر ترتیب دینے کے لئے جائز ہے) لیکن کسی طرح بھی مسئلۂ جبر و اختیار کا تصفیہ نہیں کرتا۔

باب ۱۴

تعقل

ذہن کی مختلف حالتوں کے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں۔

وہ عمل جس سے ہم کسی موضوع بحث کو ممیز و ممتاز کرتے اس میں اور دوسری چیزوں میں حد فاصل قایم کرتے اور اس کو پہچانتے اور شاخت کرتے ہیں اس کو تعقل کہتے ہیں ظاہر ہے کہ جب ایک ہی ذہنی حالت بہت سی چیزوں کا خیال کرتی ہے تو یہ لازمی طور سے بہت سے تعقلات کی حامل ہوتی ہے۔ اگر یہ حالت اس طرح سے متعدد تعقلی فعل انجام دیتی ہو تو اس کو تعقل مرکب کی حالت کہہ سکتے ہیں۔

ہم کو ایسی اشیاء کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے مثلاً دخانی انجن یا من گھڑت چیزوں میں پری یا محض عقلی اور فرضی چیزوں میں جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شئے کو ہم سمجھتے ہیں ہمارا تعقل اسی شئے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور شئے کا نہیں ہوتا یعنے اس کے بجائے کسی اور شئے کا تعقل نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے، اس میں سے ہماری توجہ کوئی ایک ایک جزو انتخاب کر لیتی ہے، ہر فعل تعقل اسی توجہی انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی جزو کو بغیر کسی قسم کے انتشار کے مضبوط پکڑے رہنا

تعقل ہے۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ جس شئے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لئے تعقلی عمل کے کامل ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر نہ صرف یہ کہے کہ میری فلاں شئے مراد ہے بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شئے میری مراد نہیں ہے۔ اس لئے ہر تعقل جو کچھ ہوتا ہے وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہو سکتا

ذہن مختلف اوقات میں اپنی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کر سکتا ہے ایک تعقل کو چھوڑ کر دوسرا تعقل اختیار کر سکتا ہے، لیکن جس تعقل کو یہ چھوڑ دیتا ہے اس کے متعلق کسی طرح سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ اپنے بعد کے تعقل میں منتقل ہو گیا ہے۔ کاغذ کا ٹکڑا جو ایک منٹ قبل سفید تھا اس کو میں اب سوختہ و سیاہ دیکھتا ہوں۔ لیکن میرا سفیدی کا تعقل سیاہی کے تعقل میں نہیں بدلا، بلکہ یہ خارجی سیاہی کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے جس سے میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے، اگر سفیدی کا تعقل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے علاوہ اور کسی شئے کا علم نہ ہوتا۔ چنانچہ ارادۂ طبیعی اشیاء کے تغیر کے مابین عالم تعقلات افلاطون کے عالم مثل کی طرح سے اٹل اور مستحکم موجود ہے۔

بعض تعقلات اشیاء کے ہوتے ہیں، بعض حوادث اور بعض اوصاف کے لیکن خواہ تو تعقل شئے کا ہو یا حادثہ اور وصف کا اگر یہ اس طرح سے ممیز و منفرد ہو جاتا ہے جس سے اس میں اور دوسری اشیاء میں تفاوت و امتیاز ہو سکے تو بس اتنا تعقل شناخت کے لئے کافی ہے۔ اس کو یہ یا وہ کہہ دینا کافی ہو گا۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی شئے کا تضمن نہ ہو یا محض برائے نام بھی ہو تو محض تعبیر سے اس کا تعقل ہو سکتا ہے۔ اہم بات صرف اتنی ہے کہ بروقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں اور جانتے ہوں کہ ہاں فلاں شئے ہی کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ اور اس کے لئے استحضار کامل کی ضرورت نہیں ہے اگرچہ ایسی ہی شئے کیوں نہ ہو جس کا کامل طور پر استحضار ہو سکتا ہو۔

ان معنی میں ان جانوروں تک کو تعقل ہو سکتا ہے جو باعتبار عقل

نہایت ہی ادنیٰ سطح پر ہوتے ہیں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ جب دوسری بار تجربے سے ان کو سابقہ پڑے تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر سلوساپ کے ذہن میں یہ خیال گذرا کہ ارے جس شئے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو وہ بھی صاحب تعقل ہو سکتا ہے۔ یہی ایک ہونے کی حس ہمارے شعور کی اصل بنیاد ہے۔ کسی ایک امر کے متعلق شعور کی مختلف حالتوں میں غور و فکر ہو سکتا ہے اور ان میں سے بعض حالتوں کو یہ بھی علم ہو سکتا ہے کہ ہم اسی امر پر غور کر رہے ہیں جس پر ہم سے پہلے کی حالتیں غور کر چکی ہیں۔ بالفاظ دیگر ذہن ایک ہی شئے کے خیال کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے، اور جس وقت ایک ہی شئے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس وقت جان سکتا ہے کہ میں اسی شئے کے متعلق خیال کر رہا ہوں

مجرد کلی اور مشکوک چیزوں کے تعقل

مراد معنی کی حس شعور کا عجیب و غریب عنصر ہوتی ہے یہ ذہن کے ان گریزاں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی اور یہ ان کو اس طرح سے علیحدہ کر کے جانچ پرکھ اور تامل نہیں کر سکتا جس طرح سے علم دیدان کا ماہر ایک کیڑے کو پن میں لگا کر لوٹ پلٹ کر دیکھتا ہے۔ اس کا تعلق معروض کے حاشیہ سے ہوتا ہے اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے جس کے عصبی رخ پر بلا شبہ ابھرتے اور ڈوبتے ہوئے ایسے تعداد اعمال ہوتے ہیں جن کا ان کے خفیف اور پیچیدہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا (دیکھو باب ۱۸) مہندس کے سامنے ایک شکل ہوتی ہے، لیکن وہ اس امر سے پوری طرح سے واقف ہوتا ہے کہ اس کے خیالات اور تعداد اشکال پر منطبق ہوتے ہیں اور اگرچہ ایک خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں، ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شئے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جملوں میں لفظ انسان استعمال کرتا ہوں۔ ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے اور میری ذہنی آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو لیکن اس کے

ساتھ ہی لفظ کے ادا کرتے اور تصویر کا تمثل قائم کرتے وقت میری بالکل دو مختلف چیزیں مراد ہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں مجھے اس وقت علم بھی ہو۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ جولیس کس قدر حیرت ناک انسان ہے تو اس وقت مجھے پوری طرح علم ہوتا ہے کہ اس معنی میں انسان سے میں نے نپولین بونا پارٹ اور اتھمہ کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کس قدر حیرت ناک شئے ہے تو اس سے میں کسی کو مستثنیٰ نہیں کرتا جب اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے جو ایسی شئے کو جو اس کے بغیر شور و شغب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک فہمیدہ شئے میں منتقل کر دیتا ہے اور میرے فکر کے آئندہ حصہ کے تعین کا باعث ہوتا ہے، یعنے بعد کے کل الفاظ و تمثالات کو ایک خاص طریق پر متعین کر دیتا ہے۔

کسی ذہن کا عادتی تمثل کتنا ہی واضح اور مقرون کیوں نہ ہو، مگر بایں ہمہ جن اشیار کا استحضار ہوتا ہے وہ ہمیشہ ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا علایق کے حاشیہ سے گھری ہوئی ہیں، اور یہ حاشیہ معروض (ذہن) کا اسقدر لازمی جزو ہوتا ہے جتنی کہ خود اشیار ہوتی ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہم کو اشیا کی انواع اور انواع کے افراد کا تبدریج ہی علم ہوتا ہے اور اشیار کے مخصوص اوصاف و خواص اور خود اشیار کا رفتہ ہی رفتہ تصور کر سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم کو کلی اور مجرد کا (جیسا کہ اہل منطق کہتے ہیں) آہستہ آہستہ ہی شعور ہو سکتا ہے۔ ہم کو ان معروضات کا بھی شعور ہوتا ہے جو محض مشکوک ہوتے ہیں، جن کا واضح طور پر استحضار نہیں ہوتا اور ان کا بھی شعور ہوتا ہے جن کی تمام جزئیات کا استحضار ہوتا ہے۔ جو شئے مشکوک ہوتی ہے اس کا تعین اس کے علایق سے ہوتا ہے ہم اسی شئے کا خیال کرتے ہیں جس کے متعلق بعض واقعات کا لازمی طور پر علم ہونا چاہئے۔ لیکن ہم ہنوز یہ نہیں جانتے کہ جب اس شئے کے متعلق ہم کو قرار واقعی علم ہو جائے گا تو اس وقت یہ کیسی معلوم ہوگی۔ مگر ہم کو علایق کا اس قدر علم ضرور ہوتا ہے جو اس موضوع کو ذہن کے دیگر معنی سے منفرد و ممتاز کر دینے کے لیے کافی ہیں

مثلاً ہم ہمیشہ متحرک رہنے والی مشین کا تعقل کر سکتے ہیں، اس قسم کی مشین ایک خاص متعین قسم کا مسئلہ ہوگی اور ہمیشہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو مشین واقعتاً ہمارے سامنے ہے وہ ہمارے خیال کے مطابق ہے یا نہیں۔ اب یہ امر کہ ایک شئے کے ہونے کا امکان بھی ہے یا نہیں اس کے اس طرح مشروط طور پر تعقل کرنے میں مانع نہیں آتا۔ گول مربع یا سیاہ سفید شئے بالکل متعین تعقل ہیں۔ اب یہ ایک محض اتفاقی امر ہے کہ جس حد تک محض تعقل کا تعلق ہے یہ ایسی اشیاء کے لیے ہیں جو دنیا میں ہم کو کبھی نظر نہیں آتیں اور اسی بنا پر جن کی ہم کوئی تمثال قایم نہیں کر سکتے۔

اسمیہ اور تعقلیہ میں اس باب میں بہت اختلاف ہے کہ ذہن مجرد و کلی تصورات قایم بھی کر سکتا ہے یا نہیں یا یوں کہو کہ مجرد اور کلی معروضات کا ذہن کو تصور ہو سکتا ہے یا نہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس حیرت انگیز واقعہ کے مقابلہ میں کہ ہمارے خیالات باوجود اختلاف کے ایک ہی ہو سکتے ہیں، یہ امر کہ وہ ایک منفرد شئے ہے یا اشیاء کا ایک مجموعہ ہے یا کوئی وصف ہے یا کوئی ناقابل تصور شئے ہے چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی منفرد جزئی غیر متعین مشکوک اور کلی ہر قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک فرد واحد کو جب دنیا سے علٰحدہ کر کے پہچانا جاتا ہے اس وقت اس کا بھی اسی قدر تعقل ہوتا ہے جتنا کہ اس کے کسی نہایت ہی عام وصف کا۔ مثلاً وجود کو۔ جب اس کو اس طرح سے علٰحدہ کر کے دیکھا جاتا ہے تو اس کا تعقل فرد واحد کے تعقل سے زیادہ نہیں ہوتا۔ کلی تعقلات کو جو اہمیت دیدی گئی ہے وہ ہر نقطۂ نظر سے تعجب خیز ہے۔ حیرت ہے کہ سقراط سے لیکر اب تک فلاسفہ جزئی کے علم سے اس قدر نفرت اور کلی کے علم کی اس قدر عظمت کیوں کرتے رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر یہ بات اور بھی قابل حیرت معلوم ہوتی ہے کہ زیادہ عظمت کے قابل زیادہ اہم چیزوں کا علم ہونا چاہیئے اور زیادہ اہم مقرون و منفرد اشیاء ہوتی ہیں۔ کلی کا صرف اس قدر فایدہ ہے کہ اس سے استدلال کے ذریعہ سے ہمکو انفرادی چیزوں کے متعلق نئے حقائق معلوم ہوتے ہیں علاوہ بریں اگر کوئی شخص

اپنے معنی کو ایک منفرد شئے تک محدود رکھنا چاہیے تو غالباً اس کے لیے تو زیادہ پیچیدہ دماغی اعمال کی ضرورت ہوگی۔ علم خواہ منفرد وجزئی کا ہو یا کلّی کا اس شئے کے حیرت ناک ہونے میں کسی صورت میں کمی نہیں ہوتی حاصل یہ کہ قدیم زمانے کی کلّی کی پرستش کو اوندھی تصوریت یا مغالطۂ غار کے علاوہ کچھ اور نہیں کہہ سکتے کسی شئے کے اس وقت تک ایک ہی ہونے کا تعقل نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ تعقل نئی ذہنی حالت میں نہ ہو صفحہ ۱۷۵ پر جو کچھ کہہ چکے ہیں اس کے بعد یہ کہنا کچھ بہت ضروری نہیں معلوم ہوتا مثلاً کرسی ایسی شئے ہے جس کا مجھے اس وقت تعقل ہے۔ میں اس سے کل بھی واقف تھا اور دیکھنے کے ساتھ ہی میں نے اس کو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر آج اس کرسی کے متعلق میں یہ خیال کروں کہ یہ وہی کرسی ہے جس کو میں نے کل دیکھا تھا تو ظاہر ہے کہ اس کے ویسا ہی ہونے کا تعقل فکر کے لیے ایک نئی پیچیدگی ہے جس کی بنا پر اس کی داخلی ساخت بھی بدل جانی چاہیے۔ مختصر یہ کہ از روئے منطق یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی خیال کی دو تدریجی نقلیں ایک شئے کو وہی خیال کریں واقعہ یہ ہے کہ ایسے خیال جن کے ذریعہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شئے مراد ہے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں کبھی ہم اس شئے کو سکونی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور کبھی تغیری نقطۂ نظر سے کبھی اس کی ہمارے ذہن میں براہ راست تمثال ہوتی ہے اور کبھی محض ایک علامت ہوتی ہے، مگر ان سب باتوں کے باوجود کسی نہ کسی طرح سے ہم کو اس کا علم ضرور ہوتا ہے کہ مختلف چیزوں میں سے کونسی ایک ہماری مراد ہے۔ تاملی نفسیات کو یہاں ہتیار ڈال دینے چاہئیں۔ کیونکہ موضوعی زندگی کے تغیرات اس قدر دقیق ہوتے ہیں کہ انکی تشریح اس کی ناقص اصطلاحات سے نہیں ہو سکتی اسے اپنے آپ کو صرف اس امر کی شہادت تک محدود رکھنا چاہیے کہ کل ذہنی حالتوں کے ذریعے سے ایک ہی شئے کا علم ہو سکتا ہے اور اس کے مخالف نظریے کی اس کو تردید کرنی چاہیے۔

باب ۱۵

امتیاز

امتیاز بمقابلہ ائتلاف

سو لھویں صفحے پر میں کہہ چکا ہوں کہ بچہ کا پہلا معروض وہ جرم ہوتا ہے جس سے آیندہ چلکر اس کی دنیا بڑھتی ہے نئے اجزا کا باہر سے اضافہ اور پرانے اجزا کے مابین امتیاز ہوتا رہتا ہے بہ الفاظ دیگر تجربہ ائتلاف و افتراق دونوں سے مرتب ہوتا ہے۔ اور نفسیات کو تحلیلی، اور ترکیبی دونوں انداز پر لکھنا چاہیے۔ ہمارے ابتدائی حسی مجموعوں کی ایک طرف تو امتیازی توجہ سے تقسیم ہوتی رہتی ہے اور دوسری طرف یہ اور مجموعوں سے مرتبط ہوتے جاتے ہیں۔ اور اس ارتباط کی وجہ یا تو خود ہماری حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ میں لے جاتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ نئے معروضات بتدریج آتے ہیں اور ان کی جگہ لے لیتے ہیں جن کا ہم کو ابتداءً ارتسام ہوا تھا۔ ہیوم کا ارتسام سادہ اور لاک کا تصور سادہ ایسے انتزاعات ہیں جو تجربہ کے اندر کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتے زندگی شروع ہی سے۔ ہمارے سامنے مقرونی معروضات لاتی ہیں۔ یہ معروضات باقی دنیا سے مبہم طور پر ملے ہوتے ہیں۔ جو ان کو مکان و زمان میں ڈھانپے رہتی ہے

یہ بالقوہ داخلی عناصر و اجزا میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ ان معروضات کو ہم متفرق کر دیتے اور پھر متحد کر دیتے ہیں۔ ان کے متعلق اپنے علم کو بڑھانے کے لیے ہم کو دونوں باتیں کرنی چاہئیں اور بحیثیت مجموعی یہ کہنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ان میں سے کونسی بات زیادہ کرنی چاہیے۔ لیکن چونکہ جن عناصر سے قدیم اتیلانیت اپنی عمارتیں کھڑی کرتی ہے (یعنے سادہ حس) وہ کامل امتیاز ہی کے نتائج ہوتے ہیں، اس لیے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ تحلیلی توجہ اور امتیاز سے پہلے بحث کریں۔

امتیاز کی تعریف معروض کے کسی جزو کا معلوم کرنا ایک امتیازی فعل ہے صفحہ ۲۴۶ پر بیان کر چکا ہوں کہ کسی طرح ہم پر خود بخود ایک غیر امتیازی حالت طاری ہو جاتی ہے اور جن چیزوں میں ہم کو امتیاز کرنا آتا ہے ان میں بھی اس وقت ہم امتیاز نہیں کر سکتے۔ کلوروفام یا نائٹرس اوکسائیڈ جیسی بے ہوش کرنے والی ادویہ تھوڑی دیر کے لیے اس سے بھی زیادہ بے حسی پیدا کر دیتی ہیں جن میں عددی امتیاز خصوصیت کے ساتھ مفقود ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں روشنیاں اور آوازیں تو معلوم ہوتی ہیں۔ مگر انسان یہ نہیں بتا سکتا کہ کے روشنیاں یا کتنی آوازیں ہیں جہاں معروض کے اجزا معلوم ہو چکتے ہیں اور ہر جزو خاص امتیازی فعل کا معروض بن چکتا ہے تو پھر ہمارے لیے معروض کو اس کی قدیم وحدت میں دیکھنا مشکل ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے مرکب ہونے کا شعور اس قدر غالب ہو کہ ہمیں یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہو گا کہ کبھی یہ غیر منقسم بھی معلوم ہوتا تھا۔ مگر یہ خیال غلط ہے کہ کیونکہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حسی مخارج کی کسی تعداد سے کتنے ہی ارتسامات ایسے ذہن پر ایک وقت میں کیوں نہ ہوں جس نے ان کو ہنوز علیحدہ علیحدہ محسوس نہیں کیا ہے ان سے اس ذہن کو ایک ہی غیر منقسم معروض کا احساس ہو گا۔ قانون یہ ہے کہ جتنی چیزیں مل سکتی ہیں وہ مل جاتی ہیں اور سوائے اس کے کوئی چیز جدا نہیں ہوتی جس کا جدا ہونا ضروری و ناگزیر ہوتا ہے۔ جو شئے

ارتسامات کو علحدہ و متفاوت کر دیتی ہے اسی کا ہم کو اس باب میں مطالعہ کرنا ہے۔

وہ شرائط جو امتیاز میں معین ہوتی ہیں

میں مندرجہ ذیل فروق و امتیازات سے یکے بعد دیگرے بحث کروں گا۔

(۱) ان فروق و امتیازات سے جو بلا واسطہ محسوس ہو جاتے ہیں۔

(۲) ان سے جن کا استنباط ہوتا ہے۔

(۳) ان فرقوں سے جو مرکبوں میں سے چن لیے جاتے ہیں۔

وہ فرق جو براہ راست محسوس ہوتے ہیں

ان کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ جن اشیاء کا امتیاز ہونے والا ہے وہ زماناً یا مکاناً یا کیفاً مختلف ہونی چاہئیں یہ الفاظ دیگر عضو یاتی نقطۂ نظر سے ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ ممیز و متفاوت عصبی اعمال کا باعث ہوں مگر جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ یہ اگرچہ ناگزیر شرط ہے مگر کافی شرط نہیں۔ اول تو عصبی اعمال کافی طور پر ممیز و متفاوت ہونے چاہئیں سیاہ زمین پر سفید مٹی تو ہر شخص محسوس کرنے پر مجبور ہے۔ اسی طرح ہلکے اور بھاری سُر کا فرق بھی ہر شخص کو محسوس ہوگا۔ ان صورتوں میں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا ہے۔ مگر جس حالت میں خارجی فرق کم ہوتا ہے اس حالت میں امتیاز کے لیے ممکن ہے بے حد توجہ اور کوشش کی ضرورت ہو۔

دوسرے یہ کہ مختلف اشیاء کے حس ایک عضو کو ایک ہی وقت میں نہیں بلکہ بتدریج ہونے چاہئیں۔ ہم وقت آوازوں کی نسبت تدریجی آوازوں کا مقابلہ کرنا آسان ہے۔ اسی طرح دو وزنوں یا دو حرارتوں کو یکے بعد دیگرے ایک ہی ہاتھ سے پرکھنا سہل ہے بہ نسبت اس کے کہ دونوں ہاتھوں سے ایک وقت میں کام لیکر مقابلہ کیا جائے۔ علیٰ ہذا روشنی کے رنگوں میں امتیاز کرنے کے لیے آنکھ کو ایک سے دوسرے کی طرف پھرانے میں آسانی ہوتی ہے تاکہ وہ دونوں ایک ہی شبکی حصہ کو متاثر کریں پرکار کی سوئیوں کے ذریعہ سے جلد کے مقامی امتیاز کی تحقیق کرنے میں یہ معلوم ہوا ہے کہ جب

یہ یکے بعد دیگرے جلد سے مس کرتی ہیں تو یہ محسوس کرنا کہ یہ جلد کے مختلف نقطوں کو مس کر رہی ہیں: بہ نسبت اس کے سہل ہوتا ہے کہ جب ان کو ایکساتھ ہی چھوا دیا جاتا ہے۔ موخر الذکر حالت میں کمر پیٹھ ران وغیرہ پر ممکن ہے نقاط پرکار میں دو یا تین انچ کا فصل ہو۔ مگر محسوس ایسا ہی ہو کہ دونوں سوئیاں ایک جگہ چبھ رہی ہیں۔ ذائقے اور بوئیں تو ہم وقت ارتسامات کا مقابلہ کرنا قریباً ناممکن ہی ہوتا ہے۔ تدریجی ارتسام امتیاز کے لیے اس قدر معین کیوں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ادراک کے بعد جب دوسرا ادراک ہوتا ہے اور جو پہلے ادراک کی مانند نہیں ہوتا تو اچانک تغیر ہو جانے کی بنا پر اس سے درحقیقت ایک حس تفاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب جن چیزوں کے متعلق یہ حس ہو وہ کیسی ہی کیوں نہ ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ اس حس میں ایک خاص کیفیت ضرور ہوتی ہے مختصر یہ کہ یہ ان احساسات تغیر یا احساسات نسبت میں سے ہوتا ہے جس کے متعلق میں صفحہ ۲۸۱ پر بحث کر چکا ہوں جب ایک بار اس کو برانگیختہ کر دیا جاتا ہے تو اس کا معروض ماقبل اور مابعد کی سکونی چیزوں کے ساتھ میں باقی رہتا ہے اور ہم کو مقابلہ کے احکام صادر کرنے کے قابل کر دیتا ہے۔

اگر تدریجی حسوں میں فرق کم ہو تو تغیر حتی الامکان جلد ہونا چاہیے اور دونوں کا ذہن میں مقابلہ کرنا چاہیے تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں دو یکساں شرابوں کے ذائقہ میں اس طرح سے صحیح فرق معلوم نہیں ہو سکتا کہ ابھی دوسری منھ ہی میں ہو یہی آوازوں اور حرارتوں وغیرہ کا حال ہے جن دو چیزوں کی حسوں کا ہمکو مقابلہ کرنا ہے ان دونوں کے آخری پہلوؤں کی حس ضرور ہونی چاہیے جس صورت میں فرق زیادہ ہوتا ہے اسمیں یہ شرط کوئی اہمیت نہیں رکھتی اور اس حالت میں ہم ایسی حس کا جس کا واقعی طور پر احساس ہو رہا ہے۔ ایسی حس سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس کا صرف ذہن میں وجود ہو۔ جس قدر زیادہ وقفہ حسوں کے مابین ہوتا ہے اسی قدر ان میں امتیاز یقینی ہوتا ہے۔

اس طرح پر دو چیزوں کے مابین جس فرق کا فوری طور پر احساس ہوتا ہے

وہ خود اس شے کے متعلق ہمارے کچھ کہنے سننے کی قابلیت سے بری ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میں اپنی جلد پر دو علحدہ نقاط کو مس کروں مگر یہ نہ پہچان سکوں کہ کونسا نقطہ اوپر ہے اور کونسا نیچے۔ ممکن ہے میں موسیقی کی دو بہرتوں کا اختلاف معلوم کرسکوں اور اس کے باوجود یہ نہ بتا سکوں کہ ان دونوں میں سے کس کا اشتداد بلند ہے اسی طرح ممکن ہے کہ میں مشابہ رنگوں میں امتیاز کرسکوں اور مجھے اس کا پتہ نہ چلے کہ ان میں کونسا مائل بہ زردی ہے اور کونسا نیلگوں ہے یا ان دونوں میں اختلاف کس قسم کا ہے۔

میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ اگر ن م کے فوراً ہی بعد ن آئے تو ان کے فرق کا اثر محسوس ہو جاتا ہے جب م سے ن اور ن سے م پر بالتواتر آتے ہیں تو یہ بالتواتر محسوس ہوتا ہے۔ جس حالت میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ اس کا محسوس ہونا مشکل ہوتا ہے تو (کم از کم اپنی توجہ کے ردوبدل سے) ہم اس کو بار بار محسوس کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تغیر کے مختصر سے زمانہ میں فرق محسوس ہونے کے علاوہ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ گویا دوسری شے میں شامل ہوگیا ہے اور جب تک یہ موجود ہوتی ہے اس وقت تک پہلی شے سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ذہن کا دوسرا معروض محض ن ہی نہیں بلکہ ایک بہت پیچیدہ شئے ہوتا ہے یعنے ان کا سلسلہ اس طرح سے نہیں کہ پہلے م اس کے بعد فرق اور پھر ن بلکہ اس طرح سے ہے کہ پہلے م پھر فرق پھر م سے مختلف ن ذہن کی پہلی اور تیسری حالتیں سکونی ہیں۔ اور دوسری تغیری ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے دماغ کچھ اس طرح کے بنے ہیں کہ م کے بعد ہی ن کا آنا اور ان کو خالص باقی رکھنا ناممکن ہے اگر یہ خالص رہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کا موازنہ نہ ہو سکے گا۔ ہماری حالت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی ایسی دماغی مشنری کی بدولت جس کے سمجھنے سے فی الحال ہمارا فہم قاصر ہے ہم فرق کو ان کے مابین محسوس کرتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ دوسری شئے ن خالص نہیں ہوتی بلکہ م سے مختلف ن ہوتی ہے اور م کے پہلے

واقع ہو جانے کے بعد ن کا خالص تصور کبھی ذہن میں نہیں ہوتا۔

وہ فروق جن کا استنباط ہوتا ہے

ہم کو اس قسم کے بلا واسطہ ادراکات کے فرق کو ان بالکل مختلف حالتوں کے ساتھ خلط نہ کرنا چاہیے جن میں کہ ہم اس بناء پر یہ استنباط کرتے ہیں کہ فلاں دو چیزوں میں فرق ہونا لازمی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق ہم کو اس قدر واقفیت ہے کہ اس کی بناء پر ہم ان کو علیحدہ علیحدہ اقسام سے خیال کرتے ہیں۔ دو تجربات کے مابین جب مدت زیادہ ہو جاتی ہے تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ پہلے تجربہ کی کوئی قطعی تمثال تو ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہتی صرف اس کے متعلق چند واقعات یاد رہ جاتے جن پر ہم اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ مثلاً میں جانتا ہوں کہ گزشتہ ہفتہ کو دھوپ میں جتنی چمک تھی اتنی آج نہیں کیونکہ اس روز میں نے یہ کہا تھا کہ آج تو دھوپ آنکھیں چندھیائے دے رہی ہے اور آج اس کے متعلق میں یہ نہیں کہہ سکتا۔ یا میں اب اپنے آپ کو سال گزشتہ کی نسبت چاق و چوبند پاتا ہوں، کیونکہ اس وقت میں نفسیاتی غور و فکر نہیں کر سکتا تھا اور اب کرتا ہوں۔ ہم اپنے احساسات کا اکثر مقابلہ کیا کرتے ہیں جن کی کیفیت سے بر وقت مقابلہ ہم بالکل واقفیت نہیں رکھتے۔ مثلاً لذات آلام وغیرہ اس قسم کے احساسات کی کوئی بین تمثال ذہن میں باقی رکھنا سخت مشکل ہے ائتلافیہ کہے جائیں تصور لذت لذت بخش تصور ہوتا ہے اور تصور الم المناک تصور ہوتا ہے۔ بنی نوع کی عام عقل ان کے خلاف ہے اور اس کو اس بات میں ہومر کے ساتھ اتفاق ہے کہ مصائب و آلام کی یاد ممکن ہے باعث مسرت ہو اور اس بات میں ڈینٹی سے کہ مصیبت میں اس سے زیادہ مصیبت ناک کوئی بات نہیں ہوتی کہ انسان اپنی راحت کے زمانہ کو یاد کرے۔

مرکب کے اجزائے ترکیبی کا معلوم کرنا

اس کے لیے اس اصول کو یاد رکھنا چاہیے کہ کسی مرکب ارتسام کی اس وقت تک تحلیل نہیں ہوتی جب تک اسکے اجزائے ترکیبی کا دیگر مرکبات میں تجربہ نہ ہو چکا ہو۔ ایسے مجموعہ کے اجزائے ترکیبی میں کبھی امتیاز نہیں ہو سکتا جو بالکل غیر متغیر ہوں

اور کہیں واقع نہ ہوتے ہوں۔ اگر تمام ٹھنڈی چیزیں تر اور تمام تر چیزیں ٹھنڈی ہوتیں تو ہم ٹھنڈک اور تری میں امتیاز کر سکتے۔ یا اگر تمام سخت چیزیں جلد میں چبھتیں اور کوئی غیر سخت چیز جلد میں نہ چبھتی تو کیا ہم سختی اور چبھتی کا فرق معلوم ہو سکتا۔ اگر تمام سیال چیزیں شفاف ہوتیں اور کوئی غیر سیال شئے شفاف نہ ہوتی تو سیال و شفاف کا امتیاز کبھی نہ ہو سکتا۔ اگر گرمی کا دارو مدار بلندی پر ہوتا یعنے جس قدر زمین سے بلند ہوتے جاتے اسی قدر گرمی زیادہ ہوتی جاتی تو گرمی اور بلندی کے لیے ایک ہی لفظ کام دیجاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو چند ایسے حس ہوتے رہتے ہیں جن کے متلازم ہمیشہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان مجموعوں سے جن کے اندر یہ پائے جاتے ہیں ان کی تحلیل ہمارے لیے ناممکن ہے۔ پردہ شکم کا انقباض، پھیپھڑوں کا پھیلاؤ، بعض مفاصل کی گردش اور بعض عضلات کا سکڑنا اس کی مثال ہیں۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساسات کے ان مجموعوں کے اسباب بھی مرکب ہوتے ہیں اور اسی سے ہم خود احساسات کی ترکیب کے متعلق نظریات قایم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امتزاج اتصال اجتماع وغیرہ کی بناء پر مرکب ہو گئے ہیں۔ لیکن براہ راست تامل کے ذریعہ کبھی کوئی تحلیل نہیں ہوتی۔ اس کی ایک نمایاں صورت اس وقت نظر کے سامنے آئیگی جب ہم جذبات پر بحث کریں گے۔ ہر جذبہ کی کچھ نہ کچھ خارجی علامتیں ہوتی ہیں مثلاً تنفس کی تیزی، دل کی دھڑکن، چہرہ کی تمتماہٹ وغیرہ۔ یہ خارجی علامتیں جسمانی احساسات کا باعث ہوتی ہیں، اور جذبہ کے ساتھ یہ جسمانی احساسات لازماً دوآما ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بجائے خود اس کو ایک ذہنی حالت سمجھنا یا اس کو مذکورہ ادنیٰ احساسات سے جدا کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ ثابت کرنا کہ یہ ایک جداگانہ نفسی واقعہ اور بجائے خود ایک ذہنی حقیقت ہے، ناممکن ہے خود مجھے اس کے مستقل وجود کے متعلق بہت ہی شک ہے۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی معروض ایک وقت میں ہم پر کسی طرح سے عمل کرے فرض کرو کہ ا۔ ب ج۔ د طریق پر تو ہم کو اس سے ایک ایسا ارتسام

ہوتا ہے جو بعد ازاں اس معروض کے وجود کی علامت ہو جاتا ہے، اور اب اس کی تحلیل اب ج د میں صرف آئندہ تجربات ہی سے ہو سکتی ہے جس کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔

اگر کسی ایسے معروض کے کسی ایک وصف یا جزو ا کا ہم کو اس معروض سے پہلے تجربہ ہو لے اور کسی اور جگہ علیحدہ نظر آچکا ہو یا کسی اور طرح سے اس حد تک ہمارا معروض بن چکا ہو، کہ ہمارے ذہن میں اس کی واضح یا مبہم کوئی تمثال ہو، اور اس کو ب ج د سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ جزو ا اس مجموعی ارتسام سے علیحدہ ہو سکتا ہے کسی شے کی تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس کے ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرے۔ باب ۱۳ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ کسی شئے کی طرف متوجہ ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ ذہن اس شئے کی ایک علیحدہ تمثال قائم کرکے اس تمثال کا اس شئے کے ارتسام سے مقابلہ کرے۔ توجہ تحلیل کے لیے شرط ہے اور تمثل جداگانہ توجہ کے لیے شرط ہے۔ پس نتیجہ یہ ہوا کہ تمثل جداگانہ تحلیل کے لیے بھی شرط ہے صرف اس قسم کے عناصر جن سے ہم پہلے سے واقف ہولتے اور جن کی ہم علیحدہ تمثال قائم کر سکتے ہیں ان کا مجموعی حسی ارتسام میں امتیاز ہو سکتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمثال مجموعہ میں سے اپنی اصل کو علیحدہ کر لیتی ہے اور اس طرح سے مرکب ہمارے شعور کے لیے اجزاء میں متفرق ہو جاتا ہے باب ۱۳ میں جتنے واقعات اس امر کے ثابت کرنے کے لیے نقل کئے تھے کہ توجہ کے لیے داخلی محاکات لازمی ہے ان سب سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ امتیاز کے لیے بھی محاکات لازمی ہے اگر کمرے میں کسی شئے کی تلاش مقصود ہو یا کتب خانہ میں کسی کتاب کو تلاش کرتے ہوں تو اگر اس کا نام جاننے کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی شکل کی ایک جلی تمثال بھی ہو تو اس کے ملنے میں سہولت ہو گی۔ وارسیسٹر شائر کی چٹنی میں ایسا شخص ہینگ کی تمیز نہیں کر سکتا جس نے خود ہینگ کو نہ چکھا ہو۔ ایک ٹھنڈے رنگ میں مصور نیلے رنگ کی موجودگی کو اس وقت تک نہیں معلوم کر سکتا جب تک پہلے اس نے

خود نیلے رنگ کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ فی الواقع ہم کو جتنے رنگوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ یعنے خالص ترین اصلی رنگ بھی جب ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان میں کچھ نہ کچھ سفیدی کا میل ہوتا ہے خالص سرخ یا خالص سبز یا خالص بنفشی رنگ کا ہمیں کبھی تجربہ نہیں ہوتا۔ اور اس لیے ان کا ہم کو نام نہاد اصلی رنگوں ہیں جن سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے کبھی امتیاز نہیں ہوتا۔ متعلم کو یاد ہوگا کہ زاید سرتی پر ایک آلۂ موسیقی کی آواز میں صرف اس وقت توجہ ہو سکتی ہے جب اس کو علیحدہ نکال کر دیکھ لیا گیا ہو اس صورت میں تمثل اس سے پر ہوتا ہے اور اسی کے قریب آواز وہ مرکب سرتی میں بھی سن لیتا ہے۔

ایسے عناصر کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے جو علیحدہ نہ ہو سکتے ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ ان کے متلازمات متغیر ہوتے رہیں۔ حقیقت کے بہت ہی کم اجزاء ایسے ہوتے ہیں جو ہمارے سامنے بالکل منفرداً آتے ہوں۔ بالعموم ایک مرکب منظر مثلاً ا ب ج د میں ا کے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کی قوت ب ج د کی نسبت سے زیادہ سے زیادہ لیکر کم سے کم تک ہوتی رہتی ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ یہ اور مرکبوں میں اور اوصاف کے ساتھ مجتمع نظر آتا ہے مثلاً ا س ص، ا ط ن ك اگر حالات مفید ہوں تو تجربہ ا کے ان تغیرات میں سے کوئی سا تغیر اس میں اور اس کے متلازمات میں فرق محسوس کرنے اس کے ممیز اور منفرد ہونے کا باعث ہو جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا کوئی قطعی امتیاز نہ ہوگا بلکہ صرف ایک حد تک ہی ہوگا۔ لیکن یہی امتیاز اس مرکب کی تحلیل کا سبب بن جائے گا جس کا یہ ایک جزو تھا۔ اس عمل تفرید و امتیاز کو انتزاع کہتے ہیں اور جو جزو اس طرح سے منفرد ہوتا ہے اس کو منتزع کہتے ہیں۔

کسی کیفیت کے تغیر شدت سے انتزاع میں اس قدر مدد نہیں ملتی جتنی کہ ان مجموعوں کی کثرت اور تنوع سے ملتی ہے جن میں کہ یہ واقع ہوتی ہے جو شئے کبھی ایک شئے کا جزو معلوم ہوتی ہو اور کبھی دوسری شئے کا

وہ دونوں سے علیحدہ ہو جاتی ہے اور ذہن کے لیے انتزاعی تفکر کا معروض بنجاتی ہے اس کو قانون افتراق بہ تغیر متلازمات کہہ سکتے ہیں۔ اس قانون کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ جو ذہن اس کے ذریعہ سے کسی شئے کو جدا کر لیتا ہے تو پھر جب کبھی اس کو اس سے کسی مجموعہ میں سابقہ پڑتا ہے تو وہ اس کو اس سے علیحدہ کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر مارٹینو اس قانون کی ایک عمدہ مثال دیتے ہیں۔ ایک سُرخ ہاتھی دانت کا گیند نظر کے سامنے ایک لمحہ کے لیے لا کر ہٹا لیا جاتا ہے تو یہ اپنے بعد ایک ایسا ذہنی استحضار چھوڑتا ہے جس میں وہ تمام ارتسامات جو اس سے ہم کو ایک وقت میں ہوتے تھے غیر ممیز طور پر خلط ملط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اگر سفید گیند لایا جائے تو پہلے استحضار سے ایک کیفیت اپنے آپ کو علیحدہ کر لے گا اور اس کا رنگ نئے احضار کے تقابل کی وجہ سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے گا۔ اس کے بعد فرض کرو کہ بیضہ سامنے لایا جاتا ہے اس شکل کا فرق پہلے استحضار کی شکل کو ممیز کردے گا۔ اس طرح ایک ایسی شئے جو ہم کو ابتداءً محض ایک شئے معلوم ہوتی تھی پہلے سرخ شئے پھر سرخ گول شئے وغیرہ بن جاتی ہے۔

کسی خاص شئے کو مختلف مجموعوں میں دیکھنا کیونکر اس کو ان سب سے یا ان میں سے کسی ایک سے علیحدہ ہو جانے اور شعور کے سامنے ایک منفرد شئے کی حیثیت سے آجانے کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ایک حد تک معمہ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے متعلق یہاں غور و خوض کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

مشق سے قوت امتیاز بڑھجاتی ہے

اگر امتیازی نتائج کے ساتھ انسان کی کوئی ذاتی یا عملی غرض وابستہ ہو تو اس سے اسکی فرقوں کے دریافت کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر ذکی ہو جاتی ہے۔ مشق و محنت کا بھی امتیاز پر وہی اثر ہوتا ہے، جیسا کہ ذاتی دلچسپی کا۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے ذہن خفیف، خفیف فرقوں کو بھی اسی سہولت کے ساتھ

محسوس کر لیتا ہے۔ جس سہولت کے ساتھ بہ صورت دیگر صرف بڑے فرقوں کو محسوس کر سکتا تھا۔

جن افعال میں عضلات کو دخل ہوتا ہے۔ اس میں یہ مثل سب سے زیادہ صادق آتی ہے کہ "مشق انسان کو کمل کر دیتی ہے"، لیکن عضلی کمالات کا انحصار ایک حد تک حسی امتیاز پر ہوتا ہے۔ بلیرڈ کھیل نے نشانہ لگانے، رسے پر ناچنے کے لیے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان کو حس کے خفیف ترین فروق میں بھی امتیاز ہو اور وہ ان پر نہایت ہی صحیح عضلی حرکات کر سکے۔ خالص حسی حلقہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ پتہ ور خریدار اور انکنے والے خاص چیزوں کے متعلق خاص ہی امتیازی قابلیت رکھتے ہیں۔ ایک شخص پرانی مڈیرا کی بوتل کے بالائی نصف وزیریں نصف کے ذائقہ میں تمیز کر سکتا تھا۔ دوسرا آٹے کو دیکھکر یہ بتا سکتا ہے۔ گندم بارانی زمین کا ہے یا نہری زمین کا۔ لورا برجین جو اندھی بہری اور گونگی تھی۔ اس نے اپنی قوت لمس کو اس قدر قوی کر لیا تھا کہ ایک شخص نے اُس سے ایک بار مصافحہ کیا تھا سال بھر کے بعد پھر اس شخص کو ملنے کا اتفاق ہوا تو ہاتھ کو چھو کر اس نے اس شخص کو پہچان لیا جولیا بریس جو بعبارت سماعت و گویائی کے فقدان میں لورا برجین کی بہن تھی۔ ہارتفورڈ کے بیت المعذورین میں اس کے صدہا معذوروں کے کپڑوں کو دھوبی کے یہاں سے آنے کے بعد محض اپنی قوت شامہ کے ذریعے سے علیحدہ کیا کرتی تھی۔

یہ واقعہ اس قدر معروف ہے کہ شاید کسی عالم نفسیات نے اس کو محتاج تشریح نہیں سمجھا۔ غالباً انھوں نے اس کو محض یہ خیال کر کے نظر انداز کر دیا ہے کہ مشق لازمی طور سے قوت امتیاز کو زیادہ کر دیتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے اس کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس کی توجیہ توجہ سے ہوتی ہے۔ ہم معمولی چیزوں کی طرف تو زیادہ متوجہ ہوا کرتے ہیں۔ اور جس شئے کی طرف ہم

متوجہ ہوتے ہیں اس کا ادراک ہم کو بہت دقیق ہوتا ہے۔ گو یہ جواب صحیح ہے لیکن بہت ہی عام ہے۔ مگر ہم اس کے متعلق یہاں کچھ زیادہ کہہ ہی نہیں سکتے ؛؛

باب ۱۶

ائتلاف

تصورات کی ترتیب امتیاز کے بعد ائتلاف کا نمبر ہے۔ ظاہر ہے کہ علم کی تمام تر ترقی دونوں عملوں پر مبنی ہے کیونکہ ہماری تعلیم کے اثناء میں جو اشیاء پہلے سے مفرد معلوم ہوتی ہیں ان کی تحلیل اور تجزیہ ہوتا ہے۔ اور جو چیزیں علحدہ اور متفرق معلوم ہوتی ہیں وہ یکجا ہو جاتی ہیں اور ذہن کے لیے مرکبات بن جاتے ہیں۔ پس تحلیل و ترکیب ان ذہنی افعال میں سے ہیں جو یکے بعد دیگرے مسلسل ہوئے چلے جاتے ہیں۔ ایک کا عمل دوسرے کے عمل کا راستہ صاف کر دیتا ہے جس طرح چلنے میں انسان کے دونوں پاؤں یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ چلنے کے لیے دونوں ضروری ہوتے ہیں۔ اسی طرح تحلیل و ترکیب کا حال ہے کہ یہ دونوں یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ ذہنی ترقی کے لیے دونوں ناگزیر ہیں۔

ذہن میں تمثالات ملحوظات کے سلاسل کا تخیل کے ذریعے سے گزرنا ایک تصور کے بعد دوسرے تصور کا بے تحاشا چلے جانا جن اشیاء میں کہ باہم بعد المشرقین ہو ان میں ذہن کا بلا تکلف ایک شئے سے دوسری شئے کی طرف گزرنا اور اس طرح سے گزرنا کہ اس تغیر سے

بادی النظر میں ہم خود چونک پڑیں لیکن جب بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ان کے مابین ایسی کڑیاں نکلیں کہ جن کے موزون و معمولی ہونے سے انکار نہ ہو سکے۔ چشمۂ فکر کی یہ پر اسرار روانی قرنہا قرن سے ان لوگوں کی حیرت و استعجاب کا باعث ہوتی چلی آتی ہے جن کی توجہ کو اس ہر وقت موجود رہنے والے اسرار کی طرف منعطف ہونے کا اتفاق ہوا ہے۔ علاوہ ازیں یہ فلاسفہ سے اس امر کا بھی طالب ہوتا رہا ہے کہ وہ اس امر کو واضح الفاظ میں بیان کر کے اس کے اسرار کو کم کرتے رہا کریں۔ فلاسفہ نے جس مسئلہ کے تحقیق کرنے کی کوشش کی وہ یہ ہے کہ اذکار جن کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک دوسرے میں سے نکلتے چلے آتے ہیں ان کے تعلق کے اصول معلوم کریں جس سے ان کے عجیب و غریب ہموجودیت کی توجیہ ہو سکے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی ایک ابہام پیدا ہو جاتا ہے کس قسم کا تعلق مراد ہے۔ آیا وہ تعلق جس کا خیال ہوتا ہے یا وہ تعلق جو اذکار کے مابین ہوتا ہے۔ یہ دو بالکل ہی مختلف چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف ایک میں اصول دریافت ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ جن تعلقات کا خیال ہوتا ہے ان کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ ان کو آسانی کے ساتھ کسی اصول کے ماتحت نہیں لایا جا سکتا۔ ہر قابل ادراک تعقل کا خیال ہوتا ہے مثلاً ہموجودیت تسلسل مشابہت تقابل تناقض علت و معلول وسیلہ و غایت جنس و نوع جزو و کل جوہر و عرض تعجیل و تاخیر صغیر و کبیر زمیندار و مزارع آقا و نوکر اس کا علم خدا ہی کو ہے کہ یہ فہرست کہاں ختم ہوتی ہے کیونکہ بظاہر تو یہ نامتناہی معلوم ہوتی ہے۔ جس قدر اختصار و سادگی ممکن ہے وہ صرف اس قدر کہ ان علائق کو کم کر کے چند نمونوں تک محدود کر دیا جائے مثلاً جیسے وہ ہیں جنکو بعض مصنف کلیات فہم کہتے ہیں۔ اب ہم جس کلیہ کو بھی لیں اس کے مطابق کسی ایک شئے سے اور اشیاء کی طرف نہایت تیزی سے گزر جائینگے۔ اگر ذکر کے ایک لمحہ اور دوسرے لمحہ کے مابین

اس قسم کا تعلق تلاش کرنا مقصود ہو تو ہمارا یہ باب بس اسی مقام پر ختم ہو گیا۔ کیونکہ ان کلیات کے متعلق مختصراً ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب کے سب ایسے علایق ہوتے ہیں جن پر غور و فکر ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہ ذہن ایک شے سے دوسری شے کی طرف کسی معقول فہمیدہ راستہ سے جاتا ہے۔

کیا اسکا تعین کسی قانون سے ہوتا ہے

لیکن فی الواقع کسی خاص راستہ کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ ایک موقع پر ہم اکے بعد ہی ب کا خیال کرنے لگتے ہیں اور دوسرے موقع پر ب کے بجائے ج کا خیال کرتے ہیں۔ کسی علمی یا عملی مسئلہ کے حل کے پیچھے ہم برسوں سر کھپاتے ہیں لیکن ہماری تمام جدوجہد بے سود ہوتی ہے وہ کسی طرح سے حل نہیں ہوتا۔ لیکن ایک روز بازار میں چلے جاتے ہیں اور توجہ اس مسئلہ سے کوسوں دور ہوتی ہے کہ اچانک اس کا حل اس طرح سے ذہن میں آجاتا ہے کہ گویا اس کی کبھی تلاش ہی نہ کی تھی ممکن ہے کہ یہ کسی پاس کی شے سے سوجھ گیا ہو اور ممکن ہے کہ کوئی ایسی شئے ہی نہ ملے جس کو اس کے سوجھ جانے کی علت قرار دے سکتے ہوں یہ سب کیوں ہوتا ہے؟

اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ فکر عجیب و غریب حالات کے تحت عمل کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں محض معقولیت کا صرف ہزار میں سے ایک حصہ کا امکان ہوتا ہے۔ ان میں جو لاطایل اوہام غیر معقول مفروضات اور غیر مربوط خیالات گزرتے ہیں ان کو کون شمار میں لاسکتا ہے۔ اس امر پر کون قسم کھا سکتا ہے کہ تعصبات اور غیر معقول آراء کے مقابلہ میں صحیح اعتقادات میرے ذہن کے اندر زیادہ ہیں۔ بایں ہمہ ہمارے فکر کے کارآمد و ناکارہ دونوں اجزاء ایک ہی طرح پیدا ہوتے ہیں۔

یہ قوانین دماغی ہیں

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ میکانیکی شرائط ہیں جن پر فکر مبنی ہوتا ہے اور جن کے متعلق کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے

کہ یہ اس ترتیب کو متعین کرتی ہیں جس کے مطابق اس کو معروضات کا مقابلہ وانتخاب کے لیے احضار ہوتا ہے۔ خود اس امر سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ لاک اور ماضی قریب کے بہت سے یوروپین علمائے نفسیات فکر کی رکاوٹوں اور عقل کی پریشان کن پیچوں اور ناکامیوں کی توجیہ کے لیے کسی میکانیکی عمل سے مدد لینے پر مجبور ہیں یہ امداد ان کو قانون عادت سے ملتی ہے جس کو ہم اب ایتلاف مقارنت کہتے ہیں۔ لیکن ان مصنفوں کے ذہن میں یہ بات کبھی نہیں آتی کہ جو عمل فی الواقع ذہن میں بعض تصورات ونتائج پیدا کر سکتا ہے اس سے اور تصورات ونتائج بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور جو عادتی ایتلافات فکر کی ترقی کا باعث ہو سکتے ہیں وہ بھی اسی میکانیکی ذریعے سے آسکتے جس ذریعے سے وہ ایتلافات پیدا ہوتے ہیں جو اس کے سد راہ ومزاحم ہوتے ہیں اسی وجہ سے ہارٹلی کہتا ہے کہ ہمارے اذکار کے تسلسل کی توجیہ کے لیے عادت بالکل کافی ہے۔ یہ دعویٰ کر کے وہ مسئلہ کے صحیح علی پہلو کے مقابل آجاتا اور معقول وغیر معقول دونوں ایتلافات پر ایک ہی نقطہ سے بحث کرنا چاہتا ہے ایک شخص کے ذہن میں ا کا خیال آنے کے بعد ہی دوسرے لمحہ میں ب کا کیوں خیال آجاتا ہے وہ ا و ب کا ہمیشہ ایک ساتھ کیوں خیال کرتا ہے۔ اس قسم کے مظاہر کی ہارٹلی دماغی عضویات سے توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ وہ اصل امور میں صحیح راہ پر ہے۔ میں صرف ان امتیازات کی مدد سے جو اس نے نہ کئے تھے صرف اس کے نتائج کی نظر ثانی کر دینا چاہتا ہوں۔

اشیاء کا ائتلاف ہوتا ہے نہ کہ تصورات کا

خلط سے بچنے کے لیے اگر ہم صاف طور پر یہ کہدیں تو کچھ نامناسب نہ ہوگا کہ لفظ ایتلاف جس حد تک معقول کے لیے ہے یہ ان اشیاء کے لیے ہوتا ہے جن کا خیال ہوتا ہے یعنی ذہن میں تصورات کا نہیں بلکہ اشیاء کا ائتلاف ہوتا ہے ہم ائتلاف تصورات سے نہیں بلکہ ائتلاف اشیاء سے بحث کریں گے اور جس حد تک

کہ یہ علت کیلئے ہوتا ہے یہ دماغ کے اعمال کے مابین ہوتا ہے۔ یہی وہ اعمال ہیں جو خاص طرح سے مرتبط ہو کر اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ تبدریج کن اشیاء کا خیال ہوگا۔

اساسی اصول

اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ ایتلاف کا عصبی عادت کے قانون کے علاوہ کوئی اور اساسی قانون ہے ہی نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام تر مواد اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ کس طرح سے نصف کروں کا ایک ابتدائی عمل ایسے کسی دوسرے ابتدائی عمل کو تہیج کر دینے پر مائل ہوتا ہے جس کو یہ کبھی پہلے متہیج کر چکتا ہے۔ لیکن پورے دماغی عمل کی نوعیت کا تعین ابتدائی کارفرما اعمال کی تعداد اور ان اعمال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کسی خاص وقت میں دیگر اعمال کو تہیج کرنے میں سرگرم کار ہوتے ہیں۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہی اعمال اس معروض کو متعین کرتے ہیں جس کا اس وقت خیال ہوتا ہے۔ اب اس معروض کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے مختلف نام ہوتے ہیں یعنے اس نتیجہ کو ائیتلاف مقارنت ائیتلاف مشابہت یا تقابل یا اور کچھ کہا جاتا ہے ان حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں اس کی پیدائش کی توجیہ ان ابتدائی دماغی اعمال کے محض کمی تغیرات سے ہوتی ہے جو ذرا دیر کے لیے قانون عادت کے ماتحت عمل کرجاتے ہیں۔

میں نے اپنے دعوے کو بہت ہی مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ مگر ابھی یہ اور واضح ہوا جاتا ہے اور ساتھ ہی بعض مخل ہونے والے اجزاء بھی سامنے آجائینگے جو عصبی عادت کے قانون کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم قانون ذیل کو آئندہ استدلال کی بنیاد مانے لیتے ہیں کہ جب کبھی دو ابتدائی دماغی عمل ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں تو بعد میں اگر ایک ان میں سے دوبارہ واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ دوسرے کو بھی متہیج کر دینا چاہتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ابتدائی عمل مختلف اوقات میں بہت سے اعمال کے ساتھ متہیج ہو چکتا ہے اب ان مختلف اعمال سے کون سے

عمل کو متہیج کرے۔ یہ ایک ٹیڑھی کھیر ہو جاتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم کو اس وقت ا متہیج کر رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد ب ہیجان میں آئے یا ج اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہم کو ایک اور کلیہ قایم کرنا چاہیے یہ کلیہ عصبی تناؤ اور جمع مہیجات ناقص و خفتہ (یعنی ایسے مہیجوں کا جمع ہو جانا جن میں سے ہر ایک بجائے خود نمایاں نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر ہوتا ہے) پر مبنی ہو گا۔ اگر مرتعش قطعہ ا کے علاوہ کوئی اور قطعہ د حالت نیم ہیجان میں ہے جو پہلے ا کے ساتھ نہیں بلکہ صرف ب کے ساتھ متہیج ہوا تھا تو اب ج نہیں بلکہ ب متہیج ہو گا مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ

کسی خاص وقت پر تشر غشائے دماغ کے کسی ایک نقطہ میں فعلیت کی جو مقدار ہوتی ہے وہ اس کے اندر باقی تمام نقاط کے اس کی طرف ہیجان خارج کرنے کے رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے اور ان رجحانات کی کمی و بیشی اول تو اس پر مبنی ہوتی ہے کہ کتنی بار ہر دوسرے نقطہ کا ہیجان نقطۂ مذکور کے ہیجان کے ساتھ خارج ہوا ہے دوسرے ان ہیجانات کی شدت کے درجہ پر مبنی ہوتی ہے تیسرے اس امر پر کہ کوئی ایسا مخالف نقطہ تو نہیں ہے جو عملاً و فعلاً نقطہ مذکور سے غیر متعلق ہو اور اس کی طرف اخراجات منتقل ہو جائیں۔

قانون اساسی کو نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ لیکن آخر میں جا کر یہ بالکل سادہ و واضح ہو جائے گا۔ فی الحال ہم خیال و تصور کے ان خود رو سلاسل سے بحث کرتے ہیں جو عالم تخیل یا سوچنے میں پیدا ہوتے ہیں۔ کسی مخصوص مقصد یا غایت کو پیش نظر رکھ ارادۃً مصروف فکر ہونے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

فکر کے خود رو سلاسل

اپنے تصورات کو مجتمع کرنے کے لیے ہم لاکسلی ہال کے دو مصرع لیتے ہیں۔

"میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کا وارث ہوں"، کیونکہ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی اور شک نہیں کہ زمانوں میں

ایک ترقی کناں نمایت پائی جاتی ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ جب ہم ان میں سے ایک مصرعہ کو زبانی پڑھتے ہیں تو زمانوں تک پہنچ جانے کے بعد دوسرے مصرعہ کا وہ حصہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اور گویا یوں کہو کہ لفظ زمانوں سے نکلتا ہے ہمارے حافظہ میں سے بھی کیوں نہیں نکل پڑتا اور کل الفاظ کے مفہوم کیوں خبط نہیں کر دیتا۔ اس کی صرف یہ وجہ ہے کہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اس کے دماغی اعمال محض لفظ زمانوں ہی سے مہیج نہیں ہوئے بلکہ اس سے اور ان الفاظ سے ملکر مہیج ہوئے ہیں جو زمانوں سے پہلے ہیں۔ لفظ زمانوں اپنے قوی ترین عمل کے وقت بلا کسی لحاظ کے "کا" یا "میں" کی طرف لے جائے گا۔ اسی طرح اس کے ماقبل کے الفاظ (جن کا تناؤ اس وقت لفظ زمانوں کی نسبت بہت ہی کمزور ہے) بلا کسی لحاظ کے ان الفاظ کی طرف لیجائیں گے جن سے انھوں نے مختلف اوقات میں ترکیب پائی ہے لیکن جب "میں جو کہ وقت کی سبب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں" کے اعمال ایک ساتھ دماغ میں مہیج ہوتے ہیں تو ان میں سے آخری انتہائی شدت کے ساتھ ہوتا اور باقی بھی حسب ترتیب ایک حد تک مہیج ہوتے ہیں۔ اب قوی ترین راہ ہیجان وہ ہوگی جو یہ متفقہ طور پر قایم کریں گے اور زمانوں کے بعد جو لفظ آئے گا وہ "میں" نہیں بلکہ "کا" ہوگا۔ کیونکہ دماغی اعمال اس سے پہلے صرف لفظ زمانوں میں کے ساتھ مہیج نہیں ہوئے بلکہ ان الفاظ کے ساتھ مہیج ہوئے ہیں جن کا عمل اس وقت کمزور پڑتا جا رہا ہے مگر حاشیہ سے متاثر ہونے کی یہ عمدہ مثال ہے۔

لیکن اگر الفاظ ماقبل میں سے کوئی سا (مثلاً وارث) کسی ایسے دماغی لفظ سے نہایت ہی قوی ربط رکھتا ہے جو تجربہ میں لاکسلی ہال کی نظم سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو۔ مثلاً اگر پڑھنے والا دھڑکتے ہوئے دل سے کسی ایسی وصیت نامہ کے لینے کا انتظار کر رہا ہو جس سے اس کو کروڑپتی بن جانے کی توقع ہو تو غالباً لفظ وارث پر آکر مصرعہ کے الفاظ کی راہ ہیجان

میں اچانک خلل واقع ہو جائے گا۔ اس کا جذباتی شوق اس لفظ میں اتنا قوی ہو گا کہ اس کے خاص ایتلافات الفاظ کے مجموعی ایتلافات پر غالب آجائیں گے اس کو اچانک اپنی صورت حال کا خیال آجائے گا اور نظم کا خیال قطعاً اس کے ذہن سے اتر جائے گا۔

کتاب ہذا کے مصنف کو ہر سال بہت سے طلبہ کے نام یاد کرنے پڑتے ہیں جو حسب ترتیب حروف تہجی درس گاہ میں بیٹھتے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد اس کو نشست گاہ کے اعتبار سے ان کے نام یاد ہو جاتے ہیں لیکن شروع سال میں ان میں سے اگر کوئی راہ میں کہیں مل جاتا ہے تو چہرہ دیکھ کر نام ہرگز یاد نہیں آتا بلکہ اس کے دیکھنے سے درس گاہ میں اسکی نشست اس کے آس پاس جو لوگ بیٹھتے ہیں ان کے چہرے، اور پھر حروف تہجی کے اعتبار سے اس نام کی ترتیب یاد آتی ہے اور آخر کار ان تمام مقدمات کے بعد اس کا نام ذہن میں آتا ہے۔

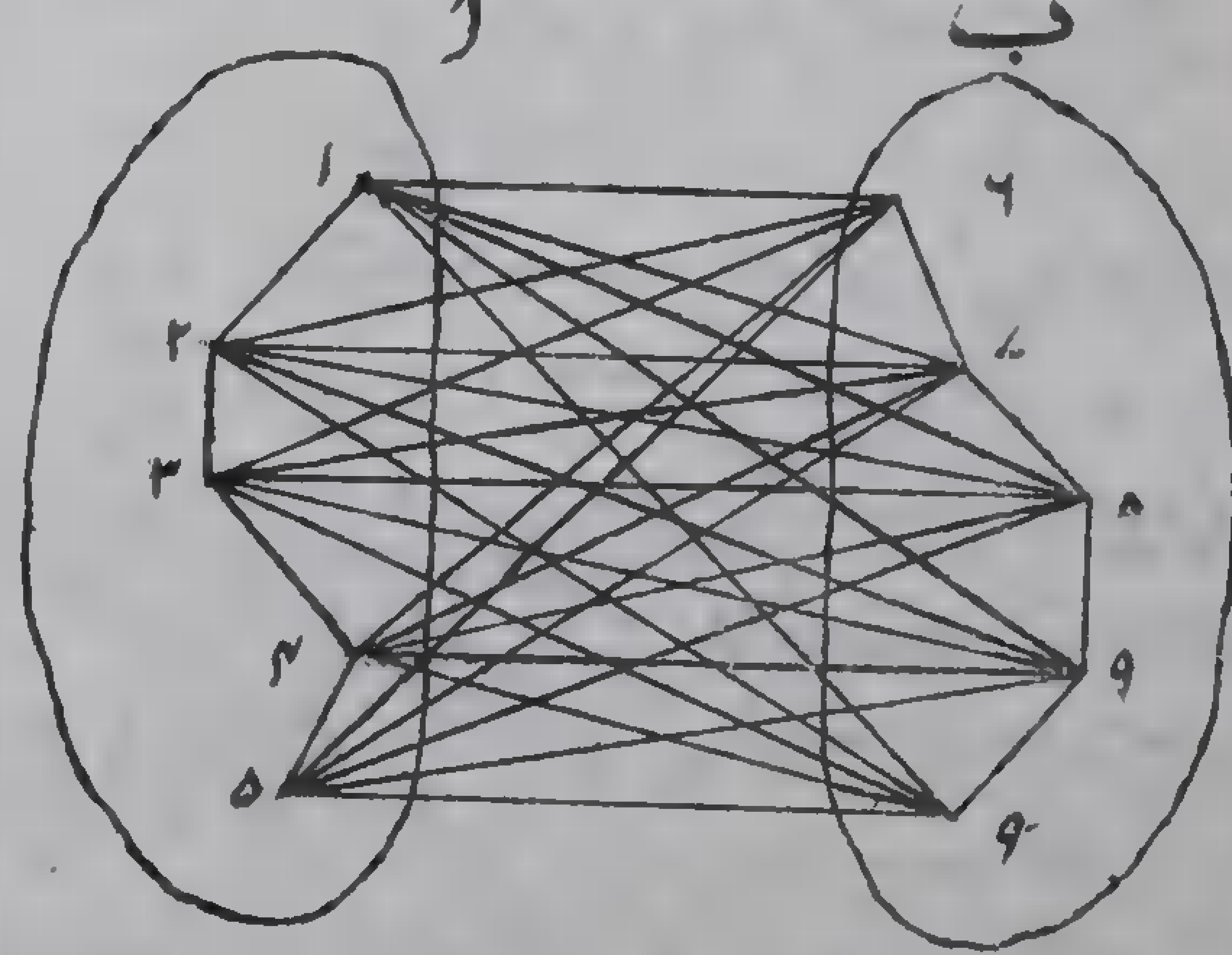
ایک باپ اپنے مہمانوں کو یہ دکھانا چاہتا ہے کہ میرے بیٹے نے (جو ایک گونہ کند ذہن بھی ہے) تعلیم طفلی یعنی کنڈر گارٹن میں کس قدر ترقی کی ہے۔ چاقو کو میز پر سیدھا کھڑا کر کے وہ اپنے بچے سے سوال کرتا ہے کہ بیٹا اس کو کیا کہتے ہیں۔ بچہ فوراً جواب دیتا ہے کہ میں تو اس کو چاقو کہتا ہوں۔ ہر چند باپ سوالات میں الٹ پھیر کرتا ہے لیکن وہ چاقو ہی بتاتا ہے۔ آخر میں اس کو یاد آتا ہے کہ بچوں کو سمجھانے کے لیے چاقو نہیں بلکہ پنسل استعمال کی جاتی ہے اور وہ جیب سے پنسل نکال کر اس کو سیدھا کھڑا کر کے پوچھتا ہے کہ اس کو کیا کہتے ہیں۔ تو اب بچہ مطلوبہ جواب دیدیتا ہے کہ میں اس کو انتصابی کہتا ہوں۔ انتصابی کے مہیج ہونے سے پہلے تجربۂ تعلیم طفلی کو اپنے تمام اجزاء کی قوت صرف کرنی پڑی تب کہیں جاکر بچہ کو انتصابی یاد آیا۔

اعادہ کامل اگر خارجی اثرات عمل نہ کریں تو قانون ائتلاف مرکب کا کامل عمل یہ ہونا چاہیے کہ ذہن مقرون یادداشتوں میں اس طرح سے مبتلا ہو کہ کسی واقعہ کا کوئی ادنیٰ سا جزو بھی حذف نہ کر سکے

مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی دعوت کا خیال کرتے ہیں۔ جس شے کو یاد داشت میں لانے کے لیے دعوت کے تمام عناصر مجتمع ہوں گے وہ پہلا وہ مقرون واقعہ ہوگا جو اس موقع پر ہوا۔ اس کے بعد کا واقعہ صرف اس صورت میں یاد آئے گا جب اس واقعہ کی تمام جزئیات مگر اس کے یاد دلانے کی کوشش کریں گی۔ علیٰ ہذا اس کے بعد کا واقعہ اس کی جزئیات سے یاد آئیگا مثلاً اگر ۱-۲-۳-۴-۵ وہ عصبی اجزاء ہیں جو دعوت کے آخری کام میں متہیج ہوئے تھے اور اس کام کا ہم ا نام رکھیں اور ۶-۷-۸-۹-۱۰ وہ حصے ہیں جو کھر لی شب میں مکان پر واپس ہوتے وقت متہیج ہوئے تھے جس فعل کو ہم ب کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو ا کے خیال سے ب کا خیال لازمی طور پر پیدا ہو جائے گا کیونکہ ۱-۲-۳-۴-۵-میں ان راستوں سے جن سے کہ در اصل ۶-کی طرف منتقل ہوئے ۶-کی طرف منتقل ہو جائیں گے اسی طرح سے یہ ۷-۸-۹-۱۰ کو پیدا کر دیں گے اور یہ آخری جزو ایک دوسرے کے عمل کو بھی قوی کریں گے کیونکہ ب کے تجربہ کے وقت یہ ایک ساتھ متہیج ہو چکے ہیں۔ شکل نمبر ۵۷ میں خطوط ب کے اجزائے ترکیبی کے اخراجات کے جمع ہونے اور ان کے مجموعی اثر کے اس قدر قوی ہو جانے کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ب کل کا کل متہیج ہو جاتا ہے۔

تمام اقسام ائتلاف کو ظاہر کرنے کے لئے سب سے پہلے ہملٹن نے لفظ اتمام استعمال کیا تھا جس قسم کے اعمال کا ہم ذکر کر آئے ہیں ان کو نہایت شد و مد کے ساتھ اتمام کہا جا سکتا ہے کیونکہ اگر کوئی شے ان کی راہ میں حائل نہ ہو تو یہ لازمی طور پر فکر پر تجربہ ماضی کے بڑے بڑے سلاسل کے کامل انعکاس کا باعث ہوں گے۔ اس کامل اتمام سے بچنے کی صرف دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول تو یہ کہ کوئی نیا اور قوی حسی ارتسام ہو یا اصلی دماغی قطعات میں سے کسی قطعہ میں ایسا قوی رجحان ہو کہ وہ دماغ کے منحرف حصہ میں ہیجانات کو خود بخود خارج کر سکے۔ اس قسم کا رجحان لفظ "وارث" میں موجود تھا۔ جو ہماری پہلی مثال یعنی لاکسلی ہال کے مصرعہ میں تھا۔ اس قسم کے

رجحانات کیونکر قایم ہوتے ہیں اس کی ہم کو ابھی تحقیق کرنی ہوگی اور ذرا ہوشیاری و احتیاط کے ساتھ تحقیق کرنی ہوگی۔ اگر یہ موجود نہ ہوں تو تماشاے ماضی سے ایک بار پردہ اٹھ جائے بعد ایک حرف ذہن کے سامنے آئے



شکل نمبر ۵۷

اور جب تک کوئی خارجی آواز نظر یا لمس لوح فکر کا رخ نہ بدل دے اس وقت تک اس کا سلسلہ کسی طرح سے ختم نہ ہو۔

ہم اس عمل کا غیر ناقص اتمام یا کامل اعادہ نام رکھے لیتے ہیں۔ اس عمل کا کامل طور پر واقع ہونا تو بہت ہی مشکوک ہے۔ لیکن اس امر کا بھی بلا کسی دقت کے پتہ چل سکتا ہے کہ بعض ذہنوں میں بعض کی نسبت اس قسم کے طرز فکر کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ وہ باتونی بڈھیاں وہ خشک اور بے تخیل وجود جو ان واقعات میں سے جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں خفیف ترین جزئیات کو بھی معاف نہیں کرتے اور جن کے سلسلۂ بیان میں غیر ضروری اجزاء بھی اسی شدومد سے نمایاں ہوتے ہیں جس قدر کہ ضروری واقعہ اصلی کے غلام ہر قدم پر ٹھوکر کھانے والے ایسے لوگوں سے سب کم و بیش واقف ہوتے ہیں۔ طربیہ ادبیات نے ایسے لوگوں سے بہت کچھ کام لیا ہے۔ جیولٹ کی دایہ اس قسم کی شخصیت کی مشہور مثال ہے

جارج ایلیٹ کی دیہاتی سیرتیں اور ڈکنس کے یہاں بعض اشخاص اس کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔

مس آسٹن کے ناول ایما میں مس بٹیں کی شخصیت بھی اسی قسم کی ذہنیت کی ایک عمدہ مثال ہے۔ دیکھو وہ کس طرح سے اتمام کراتی ہے۔ مس بیٹس نے کہا تم نے کہاں سنا ہوگا مسٹر نائٹلی آخر تم نے کہاں سن لیا ہوگا۔ کیونکہ ابھی پانچ منٹ نہیں گزرے کہ مجھے مسز کول کا خط... نہیں پانچ منٹ سے زیادہ نہیں ہوئے... یا زیادہ سے زیادہ دس منٹ ہوئے ہوں گے کیونکہ میں اپنی ٹوپی اور جاکٹ پہن کر باہر نکلنے کے لیے تیار ہی ہوئی تھی اور بیٹی سے گوشت کے متعلق کہنے جا رہی تھی جین راستہ میں کھڑی ہوئی تھی کیوں جین تم راستہ میں نہ کھڑی تھیں؟ کیونکہ والدہ کو اس امر کا اندیشہ تھا کہ ہمارے یہاں گوشت کو نمکین کرنے کے لیے کافی بڑی کڑھائی نہیں ہے۔ اس لیے میں نے کہا کہ میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ اور جین نے کہا تم کیوں جاتی ہو تمھیں تو کچھ زکام سا ہو رہا ہے میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ بیٹی باورچیخانہ کو دھو رہی تھی۔ میں نے کہا "او ہو میری پیاری" میں نے کہا اور بس اسی وقت رقعہ پہونچا۔ کوئی مس ہاکنس ہیں۔ بس میں اتنا جانتی ہوں کہ باتھ کی کوئی مس ہاکنس ہیں۔ لیکن مسٹر نائٹلی تمھیں اس کی کیونکر خبر ہوئی ہوگی کیونکہ جس وقت مسٹر کول نے مسز کول سے اس کے متعلق کہا وہ بیٹھیں اور انھوں نے مجھ کو لکھا۔ ایک مس ہاکنس۔

اعادۂ ناقص یا جزوی اعادہ

اس واقعہ سے ہم کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ معمولاً ہمارے تصورات کی خود رو موج قانون اعادۂ کامل کے کیوں تابع نہیں ہوتی۔ تجربۂ ماضی کے کسی احیا میں بھی ہمارے فکر کے تمام اجزاء اس امر کا تعین کرنے میں کہ اس کے بعد کونسا خیال آئیگا مساوی طور پر عمل نہیں کرتے۔ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی خاص جزو کل پر غالب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے خاص رجحانات و ایتلافات ان سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کے اور دیگر اجزاء کے مابین مشترک ہوتے ہیں

اور چونکہ یہ چاہے گا کہ اپنے ان ملحقہ اجزا کو مہیج کرے اس لیے ہمارے تخیلہ کی شاہراہ سے علٰحدہ جائے گا۔ جس طرح اصل تجربہ حسی میں ہماری توجہ موجودہ ارتسامات میں سے بعض ارتسامات کی طرف خاص طور پر مبذول ہو جاتی ہے اسی طرح ان ارتسامات کے اعادہ میں بھی اسی قسم کی توجہ سے جانب داری کا اظہار ہوتا ہے اور بعض اجزاء بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں یہ اجزاء کون سے ہوں گے؟ اس امر کا مخیلہ خود رو کی اکثر حالتوں میں پہلے سے متعین کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ذہنی اصطلاحات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمایاں اور طاقت ور اجزاء وہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو دلچسپی زیادہ ہوتی ہے

دماغی اصطلاحات میں اگر بیان کیا جائے تو قانون شوق و دلچسپی کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ ہمیشہ کوئی ایک دماغی عمل باقی تمام اعمال پر غالب رہتا ہے جو کسی اور جگہ ہیجانات کا باعث ہوتا ہے۔

مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ اتمام میں دو عمل ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ ایک عمل انحطاط فرسودگی و خرابی کا ہوتا ہے اور دوسرا عمل تازگی پیدائش اور تعمیر کا ہے۔ کچھ نقاط استحکام کا کوئی معروض شعور میں اصلی حالت پر کبھی باقی نہیں رہتا بلکہ فرسودہ ہو کر نامعلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن معروض کے وہ حصے جن میں دلچسپی ہوتی ہے وہ اس تدریجی انحطاط کے میلان کا مقابلہ کرتے ہیں کچھ نقاط اجزائے معروض کی یہ عدم مساوات (یعنی اس کے بعض کا غیر دلچسپ اور قابل انحطاط ہونا اور بعض کا دلچسپ اور ناقابل انحطاط ہونا) ایک عرصہ کے بعد ایک نیا معروض بنا دیتی ہے۔

صرف جس حالت میں دلچسپی کل اجزاء پر مساوی تقسیم ہوتی ہے اس حالت میں اس قانون کا خلاف ہوتا ہے۔ جن ذہنوں میں دلچسپیوں کی تنوع اور شدت سب سے کم ہوتی ہے وہ اس قانون کے بہت کم تابع ہوتے ہیں۔ یعنی جن کا جمالی احساس بالکل ضعیف ہوتا ہے وہ البتہ اپنے مقامی و شخصی واقعات کے بعینہ لفظی سلسلوں میں گرفتار رہتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے اکثر کی ذہنی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے اور

تخیل کچھ بے قاعدہ طور پر رواں رہتا ہے۔ یعنی ہر پیچیدہ استحضار میں دلچسپی چونکہ ہمیشہ کسی جزو سے ہوتی ہے اس کے اعتبار سے تخیل کی موج بھی مڑتی تڑتی رہتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم تقریباً دو مسلسل لمحوں میں اپنے کو دو ایسی چیزوں کے متعلق سوچا ہوا پاتے ہیں جن میں زماں و مکان کے اعتبار سے بعد المشرقین ہوتا ہے۔ جب تک کہ ہم اپنے تخیل کے ہر ایک قدم کا نہایت ہی ہوشیاری کے ساتھ اعادہ نہیں کرتے اس وقت تک ہم کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ کس قدر معمولی طور پر ہم قانون ہاگسن کے مطابق ایک شے سے دوسری تک پہونچے ہیں۔ مثلاً اب ۱۸۷۹ء میں اپنے گھنٹہ کی طرف دیکھنے کے بعد اپنے آپ کو لیگل ٹنڈر نوٹس کے متعلق سنیٹ کی ایک حال کی تجویز کے متعلق مصروف فکر پاتا ہوں گھڑیال کے گھنٹہ سے مجھے اس شخص کی شبیہ یاد آتی ہے جس نے اس کی مرمت کی تھی۔ اس سے میرا ذہن جوہری کی دکان کی طرف منتقل ہوتا ہے جہاں کہ میں نے اسکو پہلی مرتبہ دیکھا تھا اس دکان سے مجھے قمیص کے بٹنوں کا خیال آتا ہے جو میں نے اس دکان سے خریدے تھے انسے سونے کی قیمت اور اسکے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اس سے امریکن نوٹوں کی قیمت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور پھر خیال آتا ہے کہ یہ کتنے عرصہ تک چل سکتے ہیں اور اس سے قدرتی طور پر بیارڈ کے تجویز کا خیال آتا ہے۔ ان تمثالات میں سے ہر ایک دلچسپی کے مختلف نقاط رکھتی ہے جن نقاط سے میرے فکر کی راہ متعین ہوتی ہے ان کا پتہ چل سکتا ہے۔ گھڑیال کا گھنٹہ ایک لمحہ کے لیے اس کا سب سے دلچسپ حصہ تھا۔ کیونکہ شروع میں اس نے نہایت ہی سریلی آواز میں بجنا شروع کیا لیکن رفتہ رفتہ اس کی آواز خراب ہو گئی جس سے مجھے ایک طرح کی ناکامی سی ہوئی۔ اگر یہ کوفت نہ ہوتی تو ممکن ہے اس سے میرا ذہن اپنے اس دوست کی طرف منتقل ہوتا جس نے یہ مجھ کو دیا تھا۔ یا گھنٹہ سے متعلق ہزار ہا واقعات میں سے اور کوئی واقعہ یاد آجاتا۔ جوہری کی دکان سے بٹنوں کی طرف

خیال منتقل ہوا کیوں کہ اس کے تمام سامان میں صرف بٹن ہی ایک ایسی چیز تھے جن میں اپنے ہونے کی دلچسپی تھی ۔ بٹنوں کے ساتھ جو دلچسپی تھی اس نے اس شئے کی طرف ذہن کو منتقل کیا جس کے بٹن بنے ہوئے تھے ۔ الخ ۔ ہر شخص کسی لمحہ میں روانی تخیل کو روک کر یوں اگر سوچنے لگے کہ جو خیال مجھے اس وقت ہو رہا ہے یہ کیوں ہوا تو اس کو استحضارات کا ایک ایسا سلسلہ مل جائے گا جس کی ہر کڑی قربت و دلچسپی سے آپس میں گندھی ہوئی ہوگی ۔ ائتلاف تصورات کا یہ معمولی عمل ہے جو عام اذہان میں خود بخود جاری رہتا ہے ۔ ہم اسی کو معمولی یا مخلوط ائتلاف کہہ سکتے ہیں ۔ اور اگر پسند کر لیا جائے تو جزوی یا ناقص اعادہ کہیں ۔

(جزوی اعادہ میں کن کن اجزا کا تکرار ہوتا ہے) فرض کرو کہ گزرنے والے خیال کا ایک حصہ اسقدر دلچسپ تھا کہ وہ اپنے علیحدہ موتلف قایم کرجاتا ہے جن کا آنے والے خیال میں عنصر غالب ہوتا ہے ۔ اب کیا ہم بتا سکتے ہیں کہ اس کے کون کون سے اجزاء عمل کریں گے کیونکہ وہ بہت ہوتے ہیں چنانچہ ہاگسن کہتا ہے ۔

گزرنے والے معروض کے دلچسپ حصے ایسے کسی اور معروض یا اجزائے معروضات کے ساتھ جمع ہونے کے لیے آزاد ہوتے ہیں جس کے ساتھ یہ پہلے جمع ہو چکے ہوں ۔ ممکن ہے کہ ان اجزاء کی تمام سابقہ ترکیبات ذہن میں آجائیں ۔ اور ایک کا تو آنا ضروری ہی ہے ۔ لیکن انھیں سے کس کا ۔

مسٹر ہاگسن جواب دیتے ہیں ۔

"اس کا صرف ایک جواب ہو سکتا ہے وہ جو ان کے ساتھ بالعموم ترکیب پاتا رہا ہے ۔ یہ نیا معروض فی الفور شعور میں بننا شروع ہو جاتا ہے اور سابقہ معروض کے اس جزو کے گرد اپنے اجزاء جمع کر دینا شروع کر دیتا ہے جو اب تک شعور کے اندر ہے ۔ یکے بعد دیگرے اجزاء آتے ہیں اور اپنی قدیم وضع میں ترکیب پاتے ہیں ۔ لیکن عمل کے شروع ہونے

کے ساتھ ہی اس نئی ترکیب پر اصل قانون دلچسپی عمل کر دینا شروع کر دیتا ہے دلچسپ حصوں کو لیتا ہے اور ان کو توجہ پر نقش کر دیتا ہے باقی حصوں کو چھوڑ دیتا ہے اور کل عمل کا لاتعداد انداز سے اعادہ ہوتا ہے میری رائے ناقص میں تو یہ کل عمل کی کامل صحیح توجیہ ہے"۔

ہگسن کا یہ بیان کہ دلچسپ جزو سے عادتی (یعنی کثیر الوقوع) جزو کی طرف اخراج ہوتا ہے یقیناً ناقص ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کسی شے کی تمثال ہمیشہ اسی جزو کے احیاء کا باعث ہوتی ہے جس سے اس کا زیادہ تر یا بیشتر تعلق رہتا ہے، اور کثرت وقوع احیاء کے تعین میں ایک قوی موثر کا کام کرتی ہے۔ اگر میں اچانک لفظ سویلو (نگلنا۔ ابابیل) کہوں تو سننے والا اگر عادتاً علم الطیور سے دلچسپی رکھتا ہے تو اس کو پرندہ کا خیال آئے گا۔ اگر علم عضویات سے دلچسپی رکھتا ہے یا امراض حلق میں خصوصیت رکھتا ہے تو وہ نگلنے کا خیال کرے گا۔ اگر میں لفظ ڈیٹ کہوں تو اگر وہ پھلوں کا تاجر یا عربی سیاح ہے تو اس کو کھجور کا خیال ہوگا اور اگر تاریخی مطالعہ کا اس کو بہت شوق ہے تو اس کے ذہن میں اس سے کسی سنہ کا خیال پیدا ہوگا جس سے پہلے ق م یا ب م ہوگا۔ اگر میں کہوں بستر، غسل، صبح تو سننے والے کے ذہن میں اپنے سحر خیزی کے تین عادتی ارکان ایتلافی کا خیال پیدا ہوگا۔ لیکن اکثر اوقات کثرت وقوع بالکل بیکار ثابت ہوتی ہے۔ ایک کتاب کے دیکھنے سے اکثر مجھے ان آرا کا خیال ہوتا ہے جو اس میں مصنف نے بیان کی ہیں۔ تصور خودکشی کا اس سے کبھی تعلق نہیں رہا ہے لیکن ایک لمحہ ہوا کہ میری اس کتاب پر نظر پڑی اور اس کے ساتھ ہی اس کے دیکھنے سے میرے ذہن میں تصور خودکشی پیدا ہوا۔ یہ کیوں ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ کل ہی مجھے ایک خط موصول ہوا تھا جس میں لکھا تھا کہ اس کے مصنف نے حال ہی میں انتقال کیا ہے اور اس کی موت کی وجہ خودکشی تھی۔ لہذا خیالات اپنے سب سے قریب اور سب سے زیادہ عادتی اجزاء کو تازہ کرتے ہیں یہ تجربہ بالکل مشہور ہے

اور اس قدر مشہور کہ اس کے لیے کسی مثال کی ضرورت نہیں، اگر صبح کسی دوست سے ملاقات ہوئی ہو اور اب اس کے نام کا ذکر آجائے تو اس سے وہ واقعات یاد آجائیں گے جن کے سلسلہ میں ملاقات ہوئی تھی۔ اور اس کے متعلق دیگر بعیدی جزئیات کا خیال بھی نہ ہوگا۔ اگر شکسپیر کے تمثیلات کا ذکر ہو اور ہم شب گزشتہ رچرڈ ثانی پڑھ رہے ہوں تو ہملیٹ یا آتھلو کے نہیں بلکہ رچرڈ ثانی کے تمثالات ذہن میں پھر جائیں گے تہیجات یا خاص ریشے یا دماغ کے عام ہیجان کے خاص طریقے اپنے بعد ایک قسم کی ترقی یا بلند پایہ ذکاوت وحسیت چھوڑ جاتے ہیں جس کے فنا ہونے کے لیے کئی روز کی ضرورت ہوتی ہے جب تک یہ ذکاوت باقی رہتی ہے اس وقت تک ان نشانات کا عمل ایسے اسباب سے برانگیختہ ہوسکتا ہے جو بہ صورت دیگر ان پر کسی قسم کا بھی اثر پیدا نہ کرتے۔ لہذا تجربہ کا زماناً قریب ہونا احیائے خیال کے تعین کا سب سے بڑا سبب ہے

اصلی تجربہ کی وضاحت سے بھی احیاء کا اتنا ہی امکان ہوتا ہے جتنا کہ عادت یا قربت زمانی سے۔ اگر ہم نے کبھی کسی کو قتل ہوتے دیکھا ہے تو اب جب تقریر یا تحریر میں سزائے موت، کا ذکر آجائے گا تو یقیناً اس منظر کے تمثالات ذہن کے سامنے آجائیں گے۔ چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جو واقعات صرف ایک مرتبہ اور وہ بھی جوانی میں پیش آئے ہوں وہ اپنی ہیجانی کیفیت یا جذبی شدت کی بناء پر آیندہ ہمیشہ کے لیے ایسے نمونوں اور امثلہ کا کام دے جائیں جن سے ہمارا ذہن آیندہ ہر دلچسپی کو تشبیہ دے مثلاً اگر جوانی میں کوئی شخص نپولین سے ملا ہے تو اب جب کبھی بڑے آدمیوں تاریخی واقعات لڑائیوں سلطنتوں قسمت کے کایا پلٹ یا جزائر کا ذکر ہوگا تو اس کو اس قابل یادگار ملاقات کے واقعات یاد آجائیں گے۔ اگر متعلم کے سامنے اچانک لفظ دانت آجائے اور اس کو کبھی دنداں ساز کا تختۂ مشق بننا پڑا ہو تو سو میں سے

پچاس حصہ اس امر کا امکان ہو گا کہ اس کے ذہن میں دندان ساز کے عمل کی تمثال پیدا ہوگی۔ وہ روز اپنے دانتوں کو چھوتا اور ان سے چباتا ہے۔ آج ہی صبح اس نے ان کو برش سے صاف کیا تھا لیکن شاذ و بعید ائتلافات جلد پیدا ہوتے ہیں کیونکہ وہ بہت ہی زیادہ شدید تھے۔

محاکات کی اصل کا پتہ چلاتے وقت چوتھا سبب جو دریافت ہوتا ہے وہ محاکات شدہ تصور اور ہماری حالت ذہنی کی باہم مشابہت ہے حالت خوشی میں جن معروضات سے جو مولفات تازہ ہوتے ہیں انھیں معروضات سے وہی مولفات حالت رنج میں تازہ نہیں ہوتے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہم حالت رنج میں خوشی کے تمثالات کو باقی نہیں رکھ سکتے۔ جو لوگ طبعًا افسردہ خاطر ہوتے ہیں ان کے تسل کو طوفان تاریخی جنگ و با افلاس ہلاکت کے خطرات پریشان کرتے رہتے ہیں۔ اور جو لوگ طبعًا زندہ دل اور خوش مزاج ہوتے ہیں ان کے لیے برے اور المناک خیالات کو دیر تک ذہن میں باقی رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ ایک لمحہ بھر مبتلائے فکر ہونے کے بعد ان کا تخیل پھولوں اور دھوپ اور بہار و امید کی تمثالات پر رقص کرنے لگتا ہے۔ ایک وقت میں قطبین یا صحرائے افریقہ کے سفر کے واقعات کا مطالعہ خوف اور فطرت کے بخل و مردم آزاری کے علاوہ اور کوئی خیال پیدا نہیں کرتا۔ دوسرے وقت پڑھو۔ ان سے انسان کی قوت اور جرات کے متعلق صرف پر جوش خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ہی کسی ناول میں اس قدر جوش پایا جاتا ہو جتنا کہ ڈوما کے ناول "پاسباں" میں پایا جاتا ہے لیکن بہت ممکن ہے کہ اس سے ایک درماندہ بحری مسافر کے ذہن میں (جس کی مصنف خود تصدیق کر سکتا ہے) اس بے رحمی اور خون ریزی کا نہایت المناک شعور ہو جس کے اس کے ہیرو اتھوس پارتھوس اور اراس مرتکب ہوتے ہیں۔

لہذا عادت قربت زمانی وضاحت وشدت اور جذبی مناسبت وموزونی یہ چار سبب ہیں جو اس امر کو متعین کرتے ہیں کہ گذرنے والے خیال کے دلچسپ حصہ سے ایک احضار کیوں ہوا اور دوسرا کیوں نہو۔ ہم اس بات کی صداقت کا دعویٰ کرسکتے ہیں کہ اکثر اوقات آنے والا استحضار یا تو عادتی ہوتا ہے یا زمانا بہت قریب ہوتا ہے یا شدید و واضح ہوتا ہے یا موجودہ جذبی حالت کے موزون ومناسب ہوتا ہے۔ اگر کسی غیر موجود موتلف میں یہ چاروں اوصاف جمع ہوں تو ہم حکمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ گذرنے والے معروض کا وہ موتلف آنے والے معروض کا نہایت ہی اہم جزو ہوگا۔ گو تسلسل استحضارات غیر متعین اسباب کے حلقہ سے نکال لیا گیا ہے اور اس کو چند اقسام پر محدود کردیا گیا ہے جن کی خاص کیفیت ہمارے تجربۂ ماضی کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے لیکن اس امر کا پھر بھی اقرار کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے استحضارات کے سلسلوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کل تحققہ قوانین کے دائروں سے باہر ہیں صفحہ ۳۰۱ پر گھنٹہ کی جو مثال بیان کر آئے تھے اس کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ جوہری کی دوکان سے بٹنوں ہی کی طرف ذہن کیوں منتقل ہوا گھڑی کی زنجیر کی طرف کیوں منتقل نہ ہوا جو میں نے بہت بعد میں خریدی تھی جس کی قیمت زیادہ تھی اور جس کے عواطفی ایتلافات زیادہ دلچسپ تھے۔ متعلموں کے ذہن میں بھی اس قسم کے بہت سے تجربے ہوں گے۔ پس ہمیں اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا کہ ایک حد تک تو معمولی مخلوط ایتلافات کی ان اقسام میں بھی جو اتمام ناقص سے سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں یہ امر کہ دلچسپ اجزا میں سے کون سے جزو کا اعادہ ہوگا زیادہ تر اتفاق پر مبنی ہوتا ہے اور یہ ہمارے فہم کے لئے ایک اتفاق ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا تعین دماغی اسباب سے ہوتا ہے لیکن وہ اس قدر دقیق اور غیر ثابت ہیں کہ ان کی ہم یہاں تحلیل نہیں کرسکتے۔

مداری اعادہ یا ائتلاف بالمشابہت

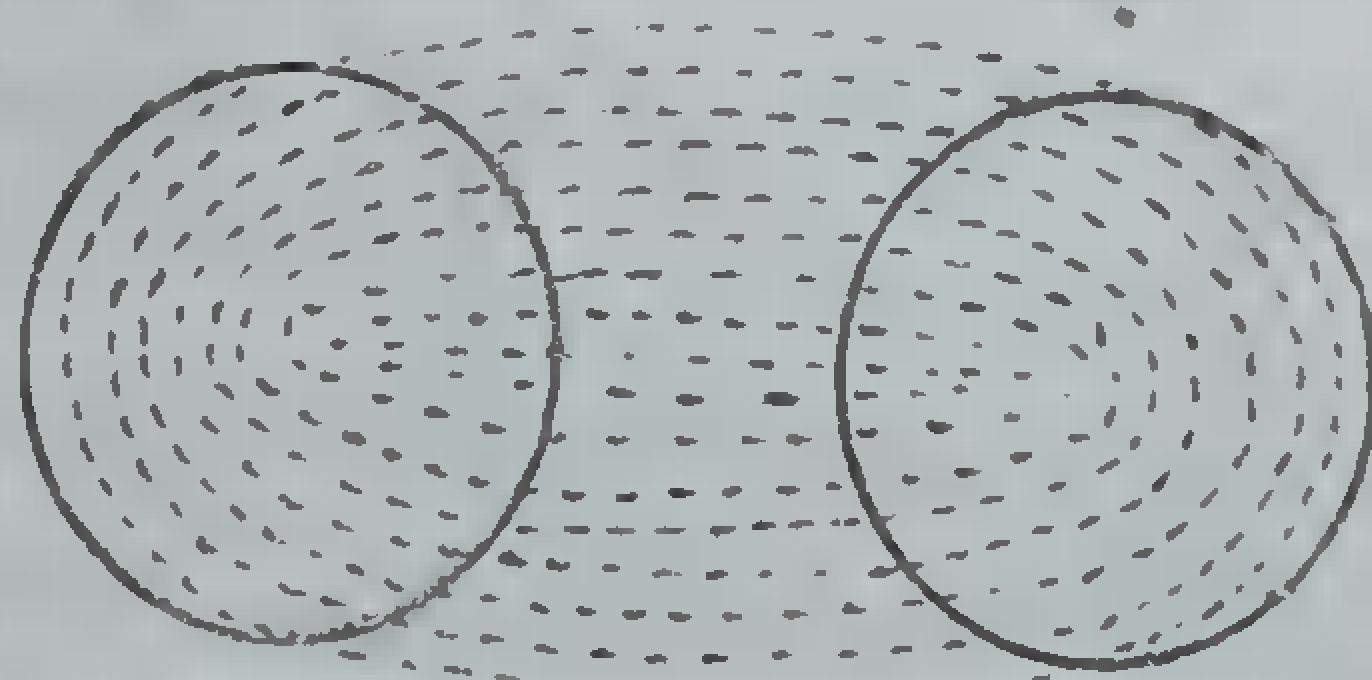
جزوی یا مخلوط ائتلاف میں ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ گذر جانے والے خیال کا دلچسپ حصہ بہت کافی حجم رکھتا ہے اور اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ بذات خود ایک متقرون مفروض بننے کی قابلیت رکھتا ہے سر ولیم ہملٹن کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ بین لومانڈ کا خیال کرنے کے بعد میں نے اپنے آپ کو جرمنی کے نظام تعلیم کے متعلق غور کرتا ہوا پایا۔ اور جب میں نے اس کی وجہ پر غور کیا تو ائتلاف کی کڑی یہ نظر آئی کہ بین لومانڈ پر ایک المانی صاحب سے ملاقات ہوئی تھی بین لومانڈ میں میرے لئے وہ صاحب ہی سب سے زیادہ دلچسپ تھے ان کے وجود نے سلاسل تصورات کی راہ کو متعین کیا۔ اب فرض کرو کہ توجہ دلچسپی کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اور بھی موثر بنا لیتی ہے اور گذرنے والے معروض کے اتنے چھوٹے سے حصہ کو دیکھتی ہے کہ جو کسی متقرون شئے کی تمثال بننے کے قابل نہیں ہوتا بلکہ صرف کسی مجرد وصف یا خاصہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ بریں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جس حصہ پر اسطرح سے زور دیا جاتا ہے وہ اور حصول کے فنا ہو جانے کے بعد بھی شعور میں باقی رہتا ہے (جس کو دماغی اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ اس کا دماغی عمل جاری رہتا ہے) اب یہ حصہ اپنے گرد طریق مذکورہ پر اپنے موتلف جمع کر لیتا ہے اور اب نئے خیال اور پرانے خیال کے معروضوں میں مشابہت کا علاقہ پایا جاتا ہے اور خیالوں کا یہ جوڑا ائتلاف مشابہت کی تمثال ہوتا ہے۔

جن مشابہ خیالوں کا یہاں ائتلاف ہوتا ہے جن میں سے ایک کے بعد دوسرا ذہن میں آتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے سادہ تصورات خواص و اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف و خواص کے احیاء کرنے کا رجحان نہیں ہوتا۔ ایک قسم کے نیلے رنگ کا خیال دوسری قسم کے نیلے

رنگ کے خیال کو نہیں پیدا کرتا وغیرہ ہاں ہمارے ذہن میں ترتیب تقابل وغیرہ کا خیال ہو جس کی بنا پر ہم چند نیلے رنگوں کو جمع کر دینا چاہتے ہوں تو یہ اور بات ہے۔

جب کوئی ایک وصف یا مجموعۂ اوصاف دو مرکبوں میں مشترک ہو تو اس وقت ان کو باہم مشابہ کہتے ہیں (اگرچہ باقی اوصاف وکیفیات میں یہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں) چاند گیس کے شرارے کے مشابہ ہے اور فٹ بال کے بھی مشابہ ہے۔ لیکن گیس کا شرارہ اور فٹ بال باہم مشابہ نہیں ہیں۔ جب ہم دو مرکب چیزوں کے مابین مشابہت کا دعویٰ کرتے ہوں تو ہم کو یہ ضرور کہہ دینا چاہیے کہ ان کے مابین یہ مشابہت کس امر میں ہے۔ چاند اور گیس کا شرارہ تو چمک میں باہم مشابہ ہے۔ اس کے علاوہ ان کے مابین کسی امر میں مشابہت نہیں ہے۔ چاند اور فٹ بال کے مابین صرف گولائی میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی امر میں نہیں ہے۔ فٹ بال اور گیس کے شرارے کسی بات میں بھی ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہیں یعنی ان میں کوئی جزو مشترک اور کوئی یکساں وصف نہیں ہے۔ اگر ایک ہی وصف دو مظہروں کے اندر پایا جائے اور ان کے اندر اس کے علاوہ اور کوئی جزو مشترک نہ ہو تو یہ دونوں مظہر صرف اس وصف کی حد تک ایک دوسرے کے مشابہ ہوں گے۔ اب ہم اپنے ائتلاف استحضارات کی طرف عود کرتے ہیں۔ اگر چاند کے خیال کے بعد فٹ بال کا خیال پیدا ہو اور اس کے بعد مسٹر ایکس کی ریلوے لائینوں کا خیال آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی ابتداً گولائی کا وصف چاند کے تمام اوصاف سے علیحدہ ہوتا ہے اور اپنے گرد بالکل نئے ساتھی جمع کر لیتا ہے۔ یعنی لچک چرمی پوشش انسان کی مرضی کے مطابق تیز رفتاری وغیرہ اور چونکہ موخر الذکر وصف فٹ بال کے تمام اوصاف سے جدا ہو جاتا ہے اور ان کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو یہ اپنے گرد ایسے اوصاف جمع کر لیتا ہے

جس سے انجنوں اور ریلوں اور اسٹاک کی قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۵۸

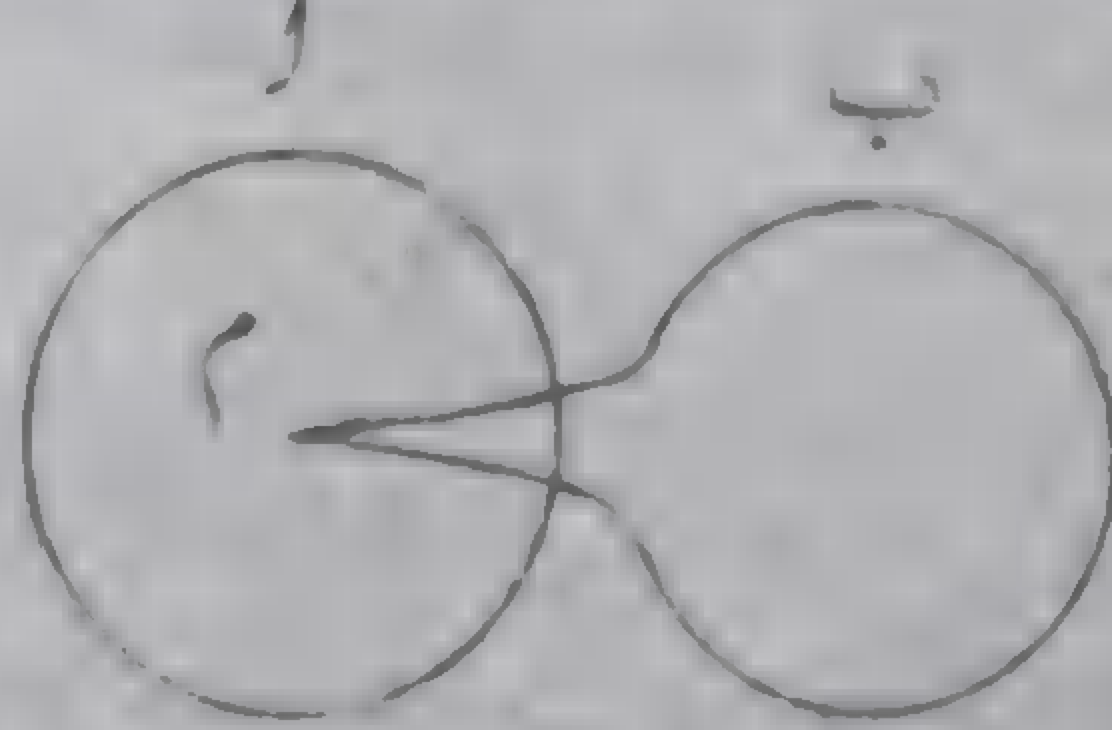
اعادہ کامل معمولی جزوی اعادہ سے بتدریج جو اعادہ مداری میں بدلتا ہے اس کو اشکال کے ذریعہ سے بھی ظاہر کر سکتے ہیں شکل نمبر ۵۸ اعادہ کامل کو ظاہر کرتی ہے شکل نمبر ۵۹ جزوی کو اور شکل نمبر ۶۰ مداری کو ا ہر حال میں گذرنے والا خیال ہے اور ب آنے والا۔ اعادہ کامل میں ا کے تمام اجزا مساوی طور پر ب کے یاد دلانے میں مصروف ہوتے ہیں۔ جزوی اعادہ میں بیش تر حصے بیکار ہوتے ہیں۔ صرف م ا سے علٰحدہ ہوتا ہے اور ب کو یاد دلاتا ہے۔ ایتلاف مشابہت یا



شکل نمبر ۵۹

اعادہ مداری میں ماقبل کے حصوں سے حصہ م بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اور یہ اپنے نئے موتلفات کو پیدا کرنے کے بعد بجائے اس کے کہ

خود مردہ ہو جائے ان کے ساتھ خود بھی باقی رہتا ہے اور دونوں تصوروں کے مابین جزو مشترک بنجاتا ہے اور اس خاص اب میں ان دونوں کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔



شکل نمبر

اب یہ امر کہ گذرنے والے خیال کا صرف ایک ذرا سا جزو کیوں اپنے ساتھیوں سے علیحدہ ہو کر باقی رہتا ہے اور باقی حصے کیوں فنا ہو جاتے ہیں یہ ایسے سربستہ راز ہیں کہ ہم ان کا پتہ تو چلا سکتے ہیں لیکن ان کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کبھی عصبی عمل کے متعلق ہماری واقفیت اس قدر بڑھ جائے کہ ہم اس راز پر سے پردہ اٹھا سکیں ممکن ہے کہ عصبی قوانین بجائے خود نا کافی ہوں اور ہم کو شعور مرکباتی ردعمل کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ لیکن اب اس بحث میں ہم نہیں پڑ سکتے۔

ارادی سلاسل فکر ابتک ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی سلاسل تخیل اپنی مرضی کے مطابق جدھر چاہتے ہیں منتقل ہو جاتے ہیں کبھی عادت کے سیدھے سادھے راستوں میں چلتے ہیں کبھی اچھلتے کودتے اور چشم زدن میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں۔ یہ تو تخیل یا مخیلہ ہے۔ لیکن ہمارے تصورات کے بعد جزو کے بڑے بڑے حصے اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جب کوئی واضح مقصد یا شعوری غرض ان کی رہبر ہوتی ہے تو اس صورت میں سلاسل تصورات کو ارادی کہتے ہیں۔

عضویاتی نقطۂ نظر سے مقصد کی ہم کو یہ توجیہ کرنی ہوگی بعض خاص دماغی اعمال مسلسل سرگرم کار رہتے ہیں۔ ہمارے معمولی سے معمولی خیالات میں بھی خالص استغراق اور بے مقصد پروازیں نہیں ہوتیں بلکہ کسی مرکزی دلچسپی یا موضوع کے گرد گھومتے ہیں جس سے اکثر تمثال مناسبت رکھتے ہیں جس کی طرف ہم اتفاقی انحراف کے بعد گریز کرتے ہیں۔ یہ دلچسپی ان دماغی قطعات سے باقی رہتی ہے جن کو ہم نے فرض کیا ہے ایتلافات مخلوط ہیں جن سے ہم نے اتبک بحث کی ہے معروض کے ان حصوں کی دلچسپی کا تعین جن کے گرد ہمارے خیالات بتدریج گھومتے رہتے ہیں زیادہ تر ان کے کسی ایسی عام دلچسپی سے تعلق رکھنے سے ہوتا ہے جو ایک لمحہ کے لئے ذہن پر مستولی ہوجاتی ہے۔ اگر ہم ی کو عام دلچسپی کا دماغی قطعہ فرض کریں اور معروض ا ب ج ذہن میں پیدا ہو اور ب کے ا اور ج کی نسبت ی کے ساتھ زیادہ ایتلافات ہوں تو ب، معروض کا دلچسپ اور محوری حصہ بنجائے گا اور اس کے علٰحدہ ہو تلف پیدا ہوجائیں گے۔ کیونکہ اس دماغی قطعہ کی قوت ی کے عمل سے بڑھ جائے گی خصوصاً اس وجہ سے ی اور ا اور ی اور ج میں پہلے سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے اس کا ا اور ج کو متاثر نہیں کرتا مثلاً اگر میں بھوک کے عالم میں پیرس کا خیال کرتا ہوں تو غالب گمان ہے کہ اس حالت میں پیرس کے ہوٹل اور بھٹیار خانے میرے خیالات کا مرکز ہوں گے وغیرہ۔

مسائل لیکن ذہنی اور عملی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ شدید قسم کی دلچسپیاں ہوتی ہیں اور یہ جس شئے کی ہم کو خواہش ہوتی یا جس کام کو ہم عمل میں لانا چاہتے ہیں اس کے حصوں کی متعین تمثالات کی شکل اختیار کرلیتی ہیں۔ جب سلاسل تصورات اس قسم کی دلچسپی کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں تو ان سے عموماً ایسے وسائل کا خیال پیدا ہوتا ہے جن سے مقصد حاصل ہو سکے۔ اگر محض مقصد کی موجودگی سے فی الفور اس کے حصول کے وسایل کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کردیتی

تو وسائل کی تلاش ایک مسئلہ بنجاتا ہے۔ اور وسائل کی دریافت وتحقیق بالکل ایک نئی قسم کی غائت بنجاتی ہے۔ ایسی غایت جس کی ہم کو حصول سے پہلے بہت ہی شدید قسم کی خواہش ہوتی ہے لیکن جس کی نوعیت کا ہم کو اس وقت بھی کوئی صمیز تمثل نہیں ہوتا جب کہ ہم اس کی نہایت زبردست خواہش رکھتے ہیں۔

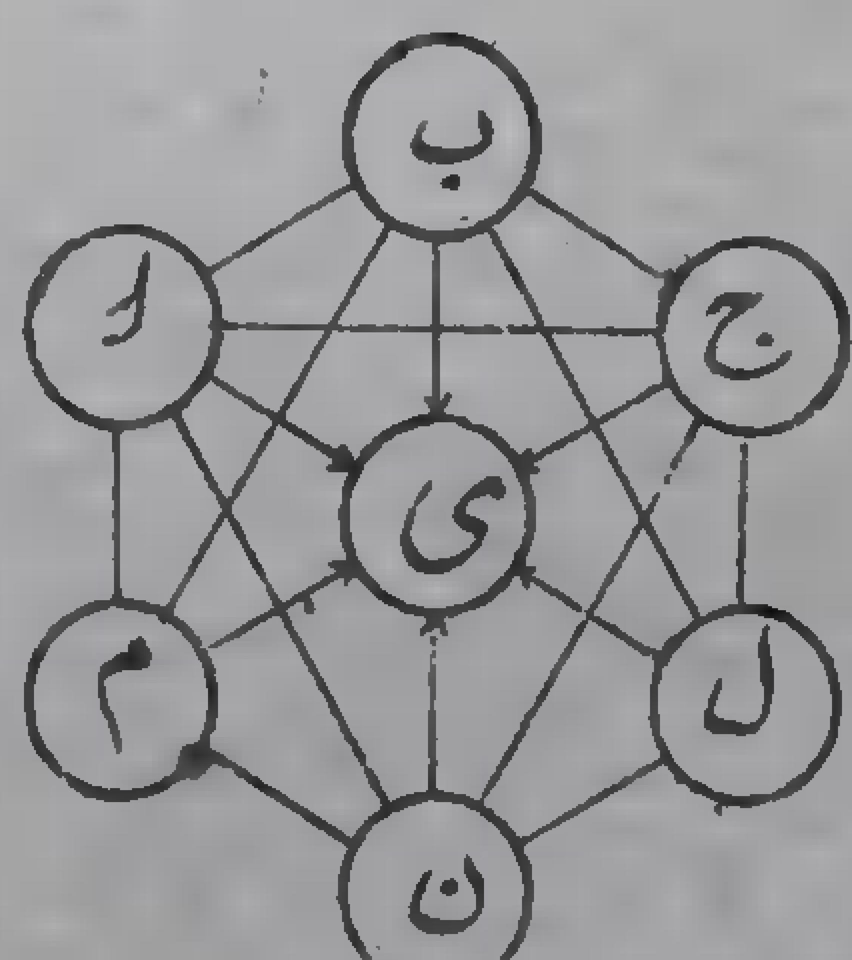
ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی بھولی ہوئی شئے کو یاد کرنا چاہتے ہیں یا کسی ایسے فیصلہ کے وجوہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جو ہم نے یونہی وجدانی طور پر کر دیا ہے۔ خواہش اس جہت کی طرف زور دیتی ہے جس کو یہ صحیح اور حق سمجھتی ہے لیکن ایسے نقطہ کی طرف جس کے دیکھنے سے یہ قاصر ہوتی ہے۔ الحاصل ایک جزو کا فقدان بھی اسی طرح سے ہمارے استحضارات کو متعین کر دیتا ہے جس طرح سے کہ اس کی موجودگی بھی کر سکتی ہے وقفہ محض خلا ہی نہیں ہوتا بلکہ دہکتا ہوا خلا بنجاتا ہے اگر ہم اس امر کی دماغی عمل اصطلاحات میں توجیہ کرنا چاہیں کہ ایک خیال جو محض بالقوہ موجود ہے مگر اس کے باوجود موثر ہو سکتا ہے تو ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اس کے دماغی قطعہ واقعتًا متہیج ہو جاتے ہوں گے لیکن تھوڑے سے اور تحت الشعوری طور پر متہیج ہوتے ہوں گے۔ مثلاً ایسے شخص کی دماغی حالت کا اندازہ کرو جو اپنے دماغ پر کسی ایسے خیال کے یاد کرنے کے لئے زور دئیے چلا جا رہا ہے جو اس کے ذہن میں گذشتہ ہفتہ آیا تھا۔ خیال کے موتلف موجود ہیں۔ سب نہیں تو بیشتر تو موجود ہی ہیں۔ لیکن خود خیال کا اعادہ کرا دینے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ تو ہم فرض نہیں کر سکتے کہ وہ بالکل اس کے دماغی قطعہ کو متاثر ہی نہیں کرتے۔ کیونکہ اس شخص کا ذہن بار بار ساحل کامیابی پر آکر رہجاتا ہے۔ اس کی آواز اس کے کانوں میں گونجتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس اب الفاظ زبان سے نکلنے لگیں گے لیکن ناکامی ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۶۵) اب دیکھو کہ بھولی ہوئی چیزوں کے یاد کرنے اور کسی مقصد کے وسائل کی

جستجو کرنے میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ہمارے تجربہ کا جزو بن چکی ہیں اور آخر الذکر اس کا جزو نہیں بنے ہیں۔ اگر ہم پہلے کسی بھولی ہوئی شئے کے یاد کرنے کا مطالعہ کریں تو یہ بہتر ہوگا کیوں کہ اس کے بعد ہم نامعلوم شئے کی ارادی تلاش کو اچھی طرح سے سمجھ سکیں گے۔

ان کا حل

بھولی ہوئی شئے کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعض چیزیں موجود ہیں اور ان کے مابین ایک جگہ خالی ہے۔ ہم کو اس امر کا ایک دھندلا سا تصور رہتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ یہ ہوئی تھی تو ہم کہاں تھے اور کیا کر رہے تھے۔ ہم کو یہ یاد آجاتا ہے کہ یہ عام طور پر کس سلسلہ سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تمام جزئیات ملکر ایک ٹھوس کل شئے نہیں بنجاتیں۔ کیوں کہ ایک شئے مفقود ہے۔ اور ہم اس شئے کی تلاش میں اپنے ذہن میں ان جزئیات کو روندتے پھرتے ہیں۔ اور تشفی نہیں ہوتی کیوں کہ ان کے علاوہ کسی اور چیز کی خواہش ہوتی ہے۔ ہر جزو سے ایسے ایتلافی تار دوڑتے ہیں جو متعدد آزمائشی قیاسات کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر فوراً ہی غیر متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں اس لئے ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی اور یہ شعور سے فوراً ہی زائل ہو جاتے ہیں۔ بعض کا موجودہ جزئیات میں سے بعض سے ایتلاف ہو جاتا ہے اور بھولے ہوئے خیال کے ساتھ بھی۔ جب اس قسم کے ایتلافات ذہن میں آتے ہیں تو ہم کو ایک خاص قسم کی گرمی کا احساس ہوتا ہے جیسا کہ بچوں کو کھیلتے وقت ہوتا ہے۔ اس قسم کے متعلقات کو ہم پکڑ لیتے ہیں اور اپنی توجہ کے سامنے رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو بتدریج یاد آتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ اس امر پر غور کر رہے تھے تو ہم دسترخوان پر تھے اور اس وقت ہمارا دوست زید ہمارے پاس تھا۔ اور اس وقت فلاں فلاں امور کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی اور آخر میں یہ خیال کسی کہانی کے ذیل میں آیا تھا اور اس وقت اس کا تعلق کسی فرانسیسی اقتباس سے تھا۔ اب یہ تمام اعمال بلا کسی امادہ کے اپنے خودرو اعمال سے پیدا ہو جاتے ہیں

جن سے ہم اچھی طرح سے واقف ہیں۔ ارادہ کا صرف اس قدر عمل ہوتا ہے کہ جو امور متعلق معلوم ہوتے ہیں ان پر اچھی طرح سے غور ہوتا ہے اور باقی نظر انداز کر دیئے جاتے ہیں۔ مطلوبہ معروض کے اردگرد جب توجہ اس طرح سے منڈلاتی ہے تو اس دوران میں موتلفات اس قدر جمع ہو جاتے ہیں کہ ان کے عصبی اعمال کا مجموعی زور رکاوٹ پر غالب آجاتا ہے اور عصبی موج اس حصہ کی طرف بہ جاتی ہے جو اتنی مدت سے اس کے آنے کا منتظر تھا۔ اور جونہی انتظاری اور تحت الشعوری خلش پورے اور واضح احساس میں منتقل ہوتی ہے ذہن کو ایک ناقابل بیان قسم کا آرام و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۱۶

اس مکمل عمل کو اجمالاً ایک شکل سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ جو شئے فراموش ہوگئی ہے فرض کرو اس کا نام ی ہے اور جو واقعات ابتداءً اس کے ساتھ متعلق معلوم ہوئے تھے فرض کرو ان کے نام ا ب ج ہیں اور جو جزئیات بالآخر اس کے یاد دلانے میں عمل کرتی ہیں ان کے نام ل ن م ہیں۔ پس ہر دائرہ اس دماغی عمل کو ظاہر کرتا ہے جو اس واقعہ کے خیال میں زیادہ تر عمل کرتا ہے جس کا نام اس دائرہ میں لکھا ہے۔ ی میں ابتداءً محض تناؤ کا عمل ہوتا ہے، لیکن جونہی ا ب ج کے اعمال بتدریج

ل ہمر ن کی طرف آتے ہیں اور چونکہ یہ سب اعمال کسی نہ کسی طرح سے ی سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ان کے مجموعی اعمال جن کو مرکزی تیرو کے ذریعہ سے ظاہر کیا گیا ہے فوراً ی کو پوری طرح سے بیدار کر دیتے ہیں۔

اب ایک ممیز غایت کے لئے نامعلوم وسائل کے معلوم کرنے کو لو۔ اس صورت میں غایت کی وہ حیثیت ہوتی ہے جو شکل بالا میں اب ج کو حاصل ہے۔ یہ ان اعمال کا نقطہ آغاز ہوتی ہے جو ذہن کو منتقل کرتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال کی طرح سے یہاں بھی توجہ ارادی کا کام صرف اس قدر ہے کہ یہ بعض قیاسات کو غیر متعلق و فضول قرار دیکر رد کر دیتی ہے اور بعض کو کارآمد و مفید سمجھ کر مضبوطی کے ساتھ اپنے قابو میں رکھتی ہے۔ ان آخر الذکر قیاسات کی مثال ل ع د ن کی سمجھو۔ ان کا تہیج جمع ہو کر ی کی طرف خارج ہوتا ہے جس کا تہیج ذہنی حلقہ میں مسئلہ کے حل کے مرادف ہے۔ اس میں اور گزشتہ حالت میں صرف یہ فرق ہے کہ اس حالت میں ی کے اندر کسی پہلی نیم ہیجانی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں جو شروع ہی سے قیاسات کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے۔ کسی مسئلہ کے حل کرنے میں جن چیزوں کا ہم کو پہلے سے علم ہوتا ہے وہ اس کے علائق معلوم ہوتے ہیں۔ یہ یا تو علت ہونی چاہئے یا معلول ہونا چاہئے اس میں کوئی وصف ہونا چاہئے یا یہ کسی غائت کے لئے وسیلہ ہونا چاہئے وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اس کے جاننے سے پہلے بھی ہم اس کے متعلق بہت کچھ جانتے ہیں ہمارا ادراک کہ جو معروضات ہمارے سامنے آتے ہیں، ان میں سے ایک آخری ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم شناخت کر لیتے ہیں کہ اس کے علائق ان کے مطابق ہیں جو ہمارے ذہن میں ہیں اور ممکن ہے اس نتیجہ تک ہم رفتہ رفتہ پہنچیں۔ ہر شخص اس امر سے واقف ہے کہ معروض اس کے ذہن کے سامنے کچھ دیر تک ہی رہنا چاہیئے جب ہی اسکے کہیں علائق اور دیگر امور کا ادراک ہو سکتا ہے

اسی طرح سے ممکن ہے علائق ذہن میں معروض سے پہلے ہوں۔
اخباری معموں کے حل کرنے سے اور کسی سلطنت کی سیاست کے متعین کرنے تک اس عمل کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا۔ اس امر کے لئے ہم کو دماغی قوانین پر اعتماد کرنا چاہئے کہ وہ خود بخود ذہن میں صحیح تصور پیدا کر دیں گے۔ لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ جب یہ تصور پیدا ہو جائے تو ہم اس کو پہچانیں اور صحیح سمجھیں۔
مختلف ذہنی اعمال کی تفصیل کے ساتھ تحلیل کرنا ہیری اغراض کے لئے چنداں ضروری نہیں۔ علمی و سائینٹیفک تحقیق میں ہم کو عمدہ سے عمدہ مثالیں مل جائیں گی۔ محقق ایک واقعہ کو لیکر اس کی علت معلوم کرنا چاہتا ہے یا ایک افتراضیہ کو لیکر اس کے ثبوت کی جستجو کرتا ہے۔ بہرحال وہ معاملہ کو اپنے ذہن میں الٹتا پلٹتا رہتا ہے یہاں تک کہ ایک کے بعد دوسرا اور دوسرے کے بعد تیسرا ہو تلف اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ ان میں کوئی عادتی ہوتا ہے کوئی مشابہ ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک ایسا بھی پیدا ہو جاتا ہے جس کو وہ پہچان لیتا ہے کہ مجھے اسی کی ضرورت تھی مگر ممکن ہے اس میں برس لگ جائیں۔ کوئی ایسا قانون بیان نہیں کیا جا سکتا جس سے محقق براہ راست نتیجہ تک پہنچ سکتا ہو لیکن تحقیق اور یادداشت دونوں میں ایتلافات کے جمع ہو جانے اور معمولی طریقوں کے اختیار کرنے سے ممکن ہے ترقی نسبتہً سرعت کے ساتھ ہو جائے مثلاً کسی خیال کے یاد کرنے کی کوشش میں ہم دیدہ و دانستہ ایسے چند واقعات پر ایک اجمالی نظر ڈال جائیں جس کے ساتھ اس کے متعلق ہونیکا گمان ہو اور یہ امید رکھیں کہ جب صحیح واقعہ ذہن کے سامنے آئے گا اس سے خیال کے احیاء میں آپ ہی مدد ملے گی۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ ہم ان تمام مقامات پر نظر ڈال جائیں جہاں ممکن ہے کہ یہ گذرا ہو۔ یا ان تمام اشخاص پر نظر دوڑا جائیں جن سے ہم نے اس کی بابت گفتگو کی ہو یا ان تمام کتابوں کا بتدریج خیال کریں جو حال ہی میں ہمارے زیر مطالعہ رہی ہوں اگر ہم کسی شخص کے

یاد کرنے کی کوشش کر رہے ہوں تو ہم سڑکوں اور گلیوں یا پیشیوں کی
فہرست پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اس فہرست کا جس پر اس باقاعدگی
کے ساتھ غور کیا گیا ہے کوئی سا جزو تو اس واقعہ کے ساتھ ائتلاف
رکھتا ہوگا جس کی ہم کو ضرورت ہے اور یہ ممکن ہے کہ ذہن کو
اس کی طرف منتقل کر دے یہ اس کی طرف منتقل کر دینے میں
مدد و معاون ہو۔ ممکن ہے کہ اگر اس طرح باقاعدگی کے ساتھ
پوری فہرست کا مطالعہ نہ کرتے تو یہ جزو کبھی ہمارے ذہن میں
نہ آتا۔ سائنٹیفک تحقیق کے اس جمع مؤتلفات کے طریقہ کو مل نے
مرتب کیا ہے اور ان کا اختباری تحقیق سے طرق اربعہ نام رکھا ہے۔
طریقہ طرد و طریقہ عکس طریقہ طرح طریقہ اختلاف الوصف بالوصف
ان طرق کی یہاں پر کوئی باقاعدہ تعریف نہیں کی جا سکتی ان کے
ذریعے سے ہم واقعات کی چند فہرستیں بناتے ہیں، اور ان فہرستوں پر
غور کرنے سے عموماً وہ علت معلوم ہو جاتی ہے جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے
لیکن یہ طریقۂ تحقیق کے لئے راستہ صاف کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ خود
انھیں سے تحقیق ہو جائے۔ آخر الامر یہی ضروری ہوتا ہے کہ دماغی قطعات
خود صحیح راہ تک پہنچ جائیں اور جب تک یہ صحیح راستہ تک نہیں پہنچ جاتے
ہم اندھیرے میں بھٹکا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ بعض دماغوں میں یہ
قطعات بیشتر صحیح راستہ پر پہنچ جاتے ہیں اور بعض میں کمتر اور یہ کہ
ہم اس کی وجہ بیان نہیں کر سکتے۔ یہ ایسے واقعات ہیں جن کی طرف سے
ہم کبھی اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ جب ہم مل کے طریقوں
کے مطابق اپنے ذہن میں امثلہ کی فہرستیں بھی تیار کرتے ہیں اس وقت
بھی ہم اپنے دماغ میں مشابہت کے قدرتی عمل کے رحم و کرم پر ہوتے
ہیں۔ چند ایسے واقعات کو جو اس واقعہ سے مشابہ ہوں جس کی
علت ہم کو معلوم کرنی ہے اس وقت تک ہم کیوں کر ایک فہرست کی صورت
میں جمع کر سکتے ہیں جب تک کہ ایک دوسرے کی طرف ائتلاف مشابہت

کے ذریعہ ذہن کو منتقل نہ کردے۔

مشابہت کوئی اساسی قانون نہیں ہے

میرے نزدیک اول تو خود بخود ہونے والے سلاسل فکر کی تینوں اقسام کی اور پھر ارادی سلاسل فکر کی بھی تحلیل ہو سکتی ہے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ جو معروض کہ یاد آتا ہے اس کو اس معروض کے ساتھ جس نے کہ اس کی طرف ذہن کو منتقل کیا ہے کوئی سی منطقی نسبت ہو سکتی ہے۔ قانون صرف اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ ایک شرط پوری ہو جانی چاہیئے۔ جو معروض مٹتا ہے اس کا باعث کوئی ایسا دماغی عمل ہونا چاہیئے جس کے بعض عناصر بذریعہ عادت نئے معروض کے دماغی عمل کے عناصر کو بیدار کرتے ہوں۔ یہ بیداری اور اقسام کی طرح سے ایتلاف مشابہت میں بھی واسطہ علی ہوتی ہے۔ معروضات کے مابین جو مشابہت ہوتی ہے خود اس میں کوئی ایسا واسطہ علی نہیں ہوتا جو ہم کو ایک سے دوسرے تک لیجائے۔ عام مصنفین کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا معروضات کی مشابہت عادت کے مساوی اور اس سے علحدہ خود ایک عامل ہو اور اس کی طرح معروضات کو ذہن کے سامنے لا سکتی ہو۔ یہ بات ہماری سمجھ میں کسی طرح سے نہیں آتی۔ دو چیزوں کے مابین مشابہت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ دونوں چیزوں کا وجود نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ یہ عالم طبیعی یا عالم ذہنی میں کسی شے کی پیدائش کا باعث ہو سکتی ہے۔ یہ ایک علاقہ یا نسبت ہوتی ہے جس کو ذہن واقعہ کے بعد محسوس کرتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح کہ اس کو برتری فاصلہ علیت ظرف و مظروف جوہر و عرض یا دو چیزوں کے مابین تقابل کا ادراک ہو سکتا ہے۔

نتیجہ

حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایتلاف کی تین قسموں کے مابین جو فرق ہے وہ عصبی قطعہ کی اس مقدار کے سادہ فرق تک مختصر ہو جاتا ہے جو گزر جانے والے خیال کو تھامتا ہے اور جو آنے والے خیال کے یاد دلانے میں عمل کرتا ہے۔ لیکن اس عامل حصہ کا طریقہ

عمل وہی رہتا ہے خواہ تو یہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ جن اجزا سے کہ آنے والا معروض بنا ہوتا ہے وہ ہر مثال میں بیدار ہوتے ہیں کیونکہ ان کے عصبی قطعات ایک بار گزرنے والے معروض کے یا اس کے عامل حصہ کے ساتھ ہیجیج ہوئے تھے عصبی عناصر کی عادت کا یہ عضویاتی قانون ہی ایسی چیز ہے جو سلسلہ کو چلاتا ہے اسکی روانی کی سمت اور اسکے تغیرات کی نوعیت بعض نامعلوم اسباب پر مبنی ہے جن کی بناء پر بعض دماغوں میں عمل چھوٹے چھوٹے نقطوں میں محدود ہوکر رہجاتا ہے اور بعض میں یہ نہایت اطمنان کے ساتھ اس کے وسیع قطعہ کو پر کرتا ہے یہ مختلف حالات کونسے ہیں ان کا قیاس کرنا بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ جو کچھ بھی ہوں اتنا ضرور ہے کہ یہی طباع آدمی کو معمولی ذہن و فکر کے انسان سے جدا کرتے ہیں۔ استدلال کے باب میں ہم کو اس نقطہ کی طرف پھر رجوع کرنا ہوگا۔ مجھے یقین ہے کہ متعلم کو اب یہ محسوس ہونے لگا ہوگا کہ ترتیب تصورات کو قرار واقعی طور پر سمجھنے کا راستہ دماغی عضویات سے ہوکر گزرا ہے۔ احیاء کا ابتدائی عمل قانون عادت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ابھی وہ دن تو دور ہے جب کہ علمائے عضویات ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ تک ان انعکاسات کا پتہ چلانے میں کامیاب ہو جائینگے جن کو ہم نے محض افتراضی طور پر مانا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دن کبھی آئے بھی نہیں۔ جس ترتیب کو ہم نے اختیار کیا ہے اس تک ہم اس تحلیل سے پہونچے ہیں جو معروضات کی ان کے اجزائے ترکیبی میں کی گئی ہے۔ اور اس کو محض تمثیلاً ہم نے دماغ تک وسعت دے دی ہے۔ باایں ہمہ یہ دماغ میں صرف اس طرح سے قائم کی گئی ہے کہ اس قسم کی ترتیب کسی علّی نسبت کو ظاہر کر سکتی ہے۔ میرے خیال میں اس امر کے مدعی ہونے کے لئے کہ ذہنی مواد کے احضار کی ترتیب محض دماغی عضویات پر مبنی ہے ایک قطعی و محکم سبب ہے۔

بعض اعمال کے بعض پر غالب آنے کا قانون بھی دماغی امکانات کے حلقہ میں داخل ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ دماغی ریشوں میں ایسا

عدم استقلال ہوتا ہے جیسا کہ ان کے لئے ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ بعض مقامات سے بعض کی نسبت جلد اخراج ہوگا۔ اور یہ جلد خارج کرنے کی قوت عوارض کی بنا پر لحہ بہ لمحہ اپنی جگہ بدلتی رہے گی جس سے کہ ہم زیرک ترین انسان کے مشابہ ایتلاف کے تلوں کی ایک پوری میکانیکی شکل تیار کر سکیں گے۔ خوابوں کے مطالعہ سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ اخراج کے راستوں کی معمولی کثرت خفتہ دماغ میں بہت کم ہو جاتی ہے۔ گذشتہ تو بہت ہی کم لیکن موجودہ تسلسل نہایت ہی عجیب وغریب قسم کے واقع ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ تموج اس طرح سے دوڑتے ہیں جیسے کہ جلتے ہوئے کاغذ میں شعلے۔ جہاں کہیں حالت غذائی راستہ پیدا کر دیتی ہے تموج بہ نکلتا ہے لیکن اس کے علاوہ اور کہیں نہیں۔

توجہ شوق اور ارادہ کے اثرات باقی رہجاتے ہیں یہ اعمال بعض عناصر پر نہایت مضبوطی کے ساتھ قبضہ کر لیتے ہیں۔ ان پر زور دیکر اور ان میں مصروف رہ کر یہ اپنے موتلفات کو ایسا کر دیتے ہیں کہ صرف وہی ہیجان ہوتے ہیں۔ میکانیکی نفسیات کے مخالف ایتلاف سے بحث کرتے وقت اگر کسی چیز کو اپنا لمجی وماوای بنا سکتے ہیں تو اب وہ یہی نقطہ ہے۔ اس کے علاوہ اور ختبنی چیزیں ہیں ان کے متعلق یہ بات تقریباً پایہ یقین کو پہونچ چکی ہے کہ یہ دماغی قوانین کی بنا پر ہوتی ہیں۔ توجہ تعلی اور روانی ذہن کے متعلق میں نے اپنی ذاتی رائے اس سے پہلے صفحہ ۲۴ پر بیان کر دی ہے۔ لیکن اگر ذہن کا خودرو ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ تصورات پیدا تو نہیں کر سکتا اور نہ ان کو بلا کسی علت بلا سکتا ہے۔ اس کی قوت ان تصورات کے مجموعہ میں سے جن کو ایتلافی مشینری ذہن میں داخل کرتی ہے انتخاب تک محدود ہے اگر یہ ان پر تاکید کر سکتا ہے ان کو قوت بخش سکتا ہے یا ان میں سے کسی کو آدھے سیکنڈ سے زیادہ اپنے سامنے باقی رکھ سکتا ہے تو گویا

کہ یہ قدری فلسفی کے زیادہ سے زیادہ مطالبات کو پورا کر سکتا ہے کیوں کہ اس صورت میں یہ آنے والے ائتلافات کو متعین کرتا ہے۔ تاکیدی تصور کے گرد گھومیں گے۔ اور جب یہ اس طرح سے انسان کی روش فکر کو متعین کرتا ہے تو اس کے افعال کو بھی ضرور متعین کرے گا۔

باب ۱۷

حاسۂ زمانی

محسوس حال میں مدت ہوتی ہے

ذرا دیر کیلئے وقت کے موجودہ لمحہ کو روکنے کی نہیں بلکہ اس پر غور و توجہ کرنے کی کوشش کرو تو ایک نہایت حیران کن تجربہ ہوگا۔ یہ موجودہ لمحہ کہاں ہے ہمارے قبضہ ہی میں سے کافور ہو گیا ہے قبل اسکے کہ ہم اسکو چھو سکیں یہ ہمارے پاس سے بھاگ چکا ہے اور ماضی سے جا کر مل گیا ہے۔ ایک شاعر (جسکا مسٹر ہاسن نے یہ مصرعہ نقل کیا ہے) کہتا ہے۔

"جس لمحہ میں وہ مجھ سے اسکا ذکر کرتے ہیں وہ پہلے ہی سے میرا ہو تا ہے"۔

اور صحیح معنی میں حال کا فہم زمانے کے بڑے حصہ میں داخل ہونے اور رہتے وقت ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حال محض تصوری انتزاع ہے جو یہی نہیں کہ عالم حواس میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا بلکہ غالب گمان تو یہ ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ غور و فکر کے عادی نہیں وہ اس کا تعقل ہی نہیں کر سکتے۔ غور و فکر سے البتہ ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ اس کا وجود ہونا چاہیئے بلکہ یہ امر کہ اس کا واقعاً وجود ہے کبھی ہمارے تجربہ ذاتی کی حقیقت نہیں ہوسکتی۔ ہم کو ذاتی طور پر جس واقعہ کا تجربہ ہوتا ہے وہ صرف ظاہری اور نمائشی حال ہوتا ہے زمانہ کی حالت ایک زین کی سی ہے

جس کی ایک خاص لمبائی ہوتی ہے اس پر ہم سوار ہوتے ہیں اور اس پر سے زمانہ کی دو سمتیں ہم کو نظر آتی ہیں۔ ہمارے ادراک زمانی کی اکائی مدت یا عرصہ کہلاتی ہے اس کا ایک اگلا حصہ ہوتا ہے اور ایک پچھلا ایک طرف اس کا منہ ہوتا ہے اور ایک طرف پشت ہوتی ہے۔ ایک سرے سے دوسرے تک جو نسبت تسلسل کا ادراک ہوتا ہے وہ محض اس مدتی عمارت کے اجزا کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے ایک سرے کو محسوس کرتے ہوں اور پھر اس کے بعد دوسرے کو محسوس کرتے ہوں اور ادراک تسلسل سے یہ نتیجہ نکالتے ہوں کہ ان کے مابین زمانی مدت ہے بلکہ ہم مدت زمانی کو بہ حیثیت مجموعی محسوس کرتے ہیں جس کے دونوں سرے اس سے وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربہ شروع ہی سے سادہ نہیں بلکہ مرکب شئے معلوم ہوتا ہے۔ محسوس کرتے وقت اس کے عناصر ناقابل انفکاک معلوم ہوتے ہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ماضی کی طرف توجہ کر کے ہم آسانی کے ساتھ اس تجربہ کا تجزیہ کر سکتے ہیں اور اس کی ابتدا و انتہا میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

جس لمحہ میں ہم چند سکنڈ بھی آگے بڑھ جاتے ہیں اسی وقت ہمارا شعور مدت ادراک بالذات نہیں رہتا بلکہ کم و بیش علامتی شئے بنجاتا ہے۔ ایک گھنٹے کے بھی محسوس کرنے کے لئے ہم کو لامحدود مرتبہ اب اب اب گننا پڑے گا۔ ہر اب کے معنی یہ ہیں کہ ایک علیحدہ زمانی مدت کا احساس ہو رہا ہے۔ اور اجزا کا پورا مجموعہ کبھی ہمارے ذہن پر وضاحت کے ساتھ مرتسم نہیں ہوتا۔ مدت کا سب سے بڑا جزو جس کو ایک بار میں اس طرح سے محسوس کر سکتے ہیں کہ اس میں اس سے چھوٹے اور اس سے بڑے اجزا میں امتیاز ہو سکے (ان اختبارات سے معلوم ہوا جو ونٹ کے دارالاختبار میں ایک دوسری غرض سے کرائے گئے تھے) تقریباً ۱۲ سکنڈ ہیں۔ کم سے کم وقفہ جس کو ہم بطور زمانہ کے محسوس کر سکتے ہیں $\frac{1}{500}$ سکنڈ ہے یہ اس طرح سے معلوم ہوا ہے

کہ ایکسنر نے دو برقی شعلوں کو جو ایک دوسرے سے $\frac{1}{500}$ سکنڈ کے وقفہ سے پیدا کیے گئے تھے علیحدہ علیحدہ محسوس کیا۔

خالی زمانہ کا ہم کو کبھی احساس نہیں ہوتا۔

کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اور خارجی عالم کی طرف سے خیالات کو بالکل علیحدہ کر کے بیٹھ جائے اور صرف زمانہ کے گزرنے کی طرف اس طرح سے توجہ کرے جس طرح سے کہ شاعر کہتا ہے کہ "مثل اس شخص کے جو شب کو زمانہ کی روانی سننے اور تمام اشیاء عالم کو یوم حشر کی طرف حرکت کرتے ہوئے دیکھنے کے لئے آدھی رات کو جاگتا ہے" اس قسم کی حالت میں ہم کو اپنے خیالات کے مادی مافیہ میں کوئی تنوع نظر نہیں آتا اور جو چیز ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ ایسی معلوم ہوتی ہے (اگر ہوتی بھی ہے) کہ ایسی خالص مدتوں کا سلسلہ ہے جو گویا ہماری ذہنی نظر کے سامنے پھل پھول رہی ہیں۔ آیا یہ واقعاً ایسا ہوتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال اہم ہے۔ کیونکہ اگر تجربہ ایسا ہوا اور جیسا کہ یہ ہم کو بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے تو ہم میں وقت کے محسوس کرنے کے لئے ایک علیحدہ حاسہ ہوتا ہے اور یہ حاسہ ایسا ہے کہ اس کے لئے خالی وقت مہیج صحیح ہے۔ اور اگر یہ فریب حواس ہے تو شاید یہ صورت ہوگی کہ مذکورۂ بالا تجربہ میں ہم کو وقت کے گزرنے کا جو ادراک ہوا ہے وہ وقت کے پر کرنے اور ہمارے اس مافیہ کے یاد رکھنے کی بنا پر ہوا ہوگا جو ایک لمحہ پہلے اس میں تھا اور جس کے مافیہ کے ساتھ اب ہم اپنے آپ کو متفق یا غیر متفق محسوس کرتے ہیں۔

بہت تھوڑے سے تامل اور کوشش سے یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے کہ آخر الذکر امکان صحیح ہے اور ہم کو محسوس مافیہ کے بغیر مدت کا بھی اسی طرح سے ادراک نہیں ہو سکتا جس طرح سے کہ امتداد کا نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے آنکھیں بند کرنے کے بعد ہم ایک ایسا تاریک ساحت بصر دیکھتے ہیں جس میں تاریک ترین روشنی کا

ایک کھیل ہمیشہ ہوتا رہتا ہے اسی طرح سے یہ ہوتا ہوگا کہ ہم خارجی ارتسامات سے قطعاً علیحدہ نہ ہو جاتے ہوں گے اور ہمیشہ کسی ایسے عالم میں غرق رہتے ہوں گے جس کو ونٹ نے کسی مقام پر شعور عام کا جھٹ پٹا کہا ہے۔ ہمارا قلب حرکت کرتا رہتا ہے تنفس جاری رہتا ہے نبضیں چلتی رہتی ہیں، الفاظ اور جملوں کے ٹکڑے تمثّل میں گزرتے رہتے ہیں یہ سب اس دھندلے گھر کی آبادی ہیں۔ اب یہ تمام اعمال با ترتیب و ہم آہنگ ہوتے ہیں اور جس طرح سے یہ واقع ہوتے ہیں بالکل اسی طرح ہم ان کو سمجھتے ہیں یعنی تنفس اور توجہ کی نبضوں کو ہر ایک کی بلندی و پستی کے ساتھ ایک باقاعدہ تسلسل سمجھتے ہیں دل کی حرکت کو بھی اسی طرح سمجھتے ہیں صرف یہ کہ یہ نسبتہً بہت ہی مختصر ہوتی ہے۔ نفظوں کو ہم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ مربوط مجموعوں میں سمجھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم اپنے ذہن کو کتنا ہی کیوں نہ خالی کریں لیکن تغیر پذیر عمل کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں اور کسی طرح سے ذہن سے خارج نہیں کر سکتے۔ عمل اور اس کی ترتیب و موزونی کے احساس کے ساتھ اس مدت کا بھی خیال رہتا ہے جب تک کہ یہ عمل جاری رہتا ہے۔ بس وقوف تغیر ایسی شرط ہے جس پر ہمارا روانی زمانے کا ادراک مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود خالی وقت کے تغیرات وقوف تغیر کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں تغیر کسی موزون قسم کا ہونا چاہیئے۔

طویل مدتوں کا فہم

خالی وقت کی روانی کا مطالعہ کرتے وقت (خالی سے مراد اضافتہً خالی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) ہم اس کو وقفوں میں سمجھتے ہیں جوں جوں اس کو بڑھتا ہوا محسوس کرتے ہیں ہم کہتے ہیں اب اب یا ہم کہتے ہیں اور اور۔ مدت کی اکائی سے اس قسم کے سلسلے مرتب کرنے کو زمانہ کی مسلسل روانی کا قانون کہتے ہیں۔ اس کے غیر مربوط ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہماری شناخت یا ادراک کے تدریجی اعمال غیر مربوط ہوتے ہیں

حس اسی قدر مسلسل ہوتی ہے جس قدر کہ کوئی اور شئے مسلسل ہو سکتی ہے۔ تمام مسلسل حسوں کے نام ضروب ہیں لئے جاتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا کوئی محدود حصہ گزر رہا ہے یا گزر چکا ہے۔ آگسن کے قول کے مطابق حس بمنزلۂ پیمانہ کے ہے اور ادراک بمنزلۂ آلہ افتراق کے ہے جو اس کے طول کو متعین کر دیتا ہے۔ جب ہم ایک ہی مسلسل آواز کو سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں شناخت کے غیر مربوط جزو آتے ہیں اور ہم بتدریج کہتے ہیں ہاں یہ وہی ہے وہی ہے۔ یہی حال زمانہ کا ہے۔

تھوڑے سے ضروب کے بعد ہمارا مجموعی مقدار کا احساس دھندلا ہو جاتا ہے۔ اب ہم اس کو یا تو گنا کر جان سکتے ہیں یا گھڑی کو دیکھ کر یا اور کسی علامت کے ذریعہ سے۔ جب زمانہ گھنٹوں یا دنوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے تو ہم کو اس کا تعقل قطعاً و مطلقاً علامات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ جو مقدار زمانی ہمارے مراد ہوتی ہے اس کا ہم کو خیال یا تو محض نام کے ذریعہ سے ہوتا ہے یا اس کے چند واقعات سرسری طور پر ہمارے ذہن میں سے گزر جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہم کو اس مدت کے پورے تمثل کا ہرگز دعویٰ نہیں ہوتا جو ان کے مابین واقع ہے۔ کسی شخص کو بھی اس زمانہ اور پہلی صدی مسیحی اور اس زمانہ اور دسویں صدی مسیحی کے مابین زمانہ کی کمی و بیشی کا ادراک ہرگز نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مورخ کو طول مدت کے ساتھ اس زمانہ کے ہزاروں واقعات اور مشہور تاریخیں یاد آجائیں گی اور اس وجہ سے کم عرصہ کے مقابلہ میں یہ بڑا معلوم ہوگا۔ اور اسی وجہ سے اکثر لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ ہم کو گزشتہ ایک ہفتہ کے مقابلہ میں گزشتہ دو ہفتہ کے زیادہ طویل ہونے کا براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں زمانہ کے متعلق کسی قسم کا بھی زمانہ کوئی تقابلی وجدان نہیں ہوتا محض واقعات و حوادث سے زمانہ کا استحضار ہوتا ہے اور ان کی کثرت اس کے طول کو ظاہر کرتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایک گھنٹہ کا بھی جب مقابلہ کیا جاتا ہے تو یہی ہوتا ہے۔ یہی حال چند میل کے فاصلہ کا ہے کہ اس میں بھی

جب دو فاصلوں کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی اس تعداد کا خیال ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے ان کی پیمایش ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم ان تغیرات کو لیتے ہیں جو مختلف طول کی مدتوں میں ہمارے اندازے ظاہر ہوتے ہیں۔ بالعموم جو زمانہ دلچسپ اور گوناگوں تجربات میں بسر ہوتا ہے وہ گزرتے وقت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو یہ طویل معلوم ہوتا ہے اس کے برعکس خالی وقت گزرتے وقت تو بہت طویل معلوم ہوتا ہے لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو بہت مختصر سا معلوم ہوتا ہے۔ سیر و تفریح کا ایک ہفتہ بعد میں ممکن ہے کہ تین ہفتوں سے بھی زیادہ طویل معلوم ہو۔ برخلاف اس کے ایک مہینہ بیماری کا بعد میں ایک دن سے زیادہ معلوم نہیں ہوتا بعد میں زمانہ کے طول کے محسوس ہونے کا انحصار اس زمانہ کی یادداشتوں کی کثرت پر ہوتا ہے۔ جب ہم ماضی پر نظر ڈالتے ہیں تو اکثر اشیا و واقعات و تغیرات اس کے منظر کو وسیع کر دیتے ہیں خلا یک رنگی اور معمولی حالات و واقعات اس کو سکیڑ دیتے ہیں۔

جوں جوں ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے وقت ہم کو چھوٹا معلوم ہوتا جاتا ہے یعنی دن مہینہ اور سال ہم کو پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ امر کہ گھنٹہ بھی پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں بہت مشکوک ہے۔ منٹوں اور سکنڈوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔ بوڑھا آدمی غالباً اپنی زندگی کو اس سے زیادہ طویل محسوس نہیں کرتا جتنی کہ یہ اس کو اپنے بچپن میں معلوم ہوتی تھی حالانکہ اب یہ اس وقت سے دس بارہ گونہ بڑی ہے۔ اکثر لوگوں میں جوانی کے واقعات اس قدر معمولی ہوتے ہیں کہ انفرادی طور پر ان کے ارتسامات باقی نہیں رہتے۔ اور اس کے ساتھ ہی پرانے واقعات ذہن سے اترتے جاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ممیز معروضات کی کوئی بڑی تعداد حافظے میں نہیں رہ جاتی۔

اب تک زمانۂ ماضی کے بظاہر مختصر معلوم ہونے پر گفتگو تھی

اب زمانۂ حال کے اختصار کو لو۔ گزرتا ہوا زمانہ اس وقت کم معلوم ہوتا ہے جب اس میں اس قدر مصروفیت ہوتی ہے کہ خود وقت کے دیکھنے اور اس پر توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا جو دن خوشی کی چہل پہل میں گزرتا ہے وہ گزرتا ہوا معلوم ہی نہیں ہوتا اس کے برعکس جو دن انتظار اور تغیر کی غیر تشفی یافتہ خواہش میں گزرتا ہے وہ برسوں کے برابر محسوس ہوتا ہے۔

یہ الفاظ ایسے ہیں جن کے مرادف تقریباً ہر زبان کے اندر موجود ہیں ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم بیکاری سے تنگ آکر خود وقت کے گزارنے کی طرف توجہ کرنے لگتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی شئے کا انتظار کر رہے ہیں یا کسی ارتسام کے لئے تیار ہیں۔ لیکن جب وہ شئے ہم کو نہیں ملتی یا جب اس ارتسام کو حاصل نہیں کرتے تو ہم کو خلائے زمانی کا احساس ہونے لگتا ہے اس قسم کے تجربات اگر بار بار ہوں تو ان سے ہم کو خود وقت کی وسعت کا خیال پیدا ہوتا ہے آنکھیں بند کر کے بیٹھ جاؤ اور کسی شخص سے یہ کہدو کہ جب ایک منٹ پورا ہو جائے تو بتا دے۔ تم کو یہ ایک منٹ کا وقفہ حیرت انگیز طور پر طویل معلوم ہوگا۔ تم کو یہ اسی طرح طویل معلوم ہوگا جس طرح سے کہ سمندر کے سفر کا پہلا ہفتہ۔ اور یہ معلوم کر کے حیرت ہوگی کہ تاریخ اس قسم کے ہزاروں دور دیکھ چکی ہے۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ تم محض وقت کے گزرنے کی طرف متوجہ ہو گئے اور اپنی توجہ سے اس کے صد ہا حصے کر سکتے ہو۔ تجربہ کی وحشت اس کی غیر دلچسپ ہونے سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ جوش تجربہ کی دلچسپی کے لئے ایک ضروری جزو ہے۔ اور محض وقت کو محسوس کرنے سے بھی شاید ہی کوئی بے ہیجان تجربہ ہو۔ واکمین کہتا ہے کہ تکان کا احساس حال کے خلاف ایک طرح کی صدائے احتجاج ہوتی ہے۔

زمانۂ ماضی کا احساس ایک موجودہ احساس ہوتا ہے

جب ہم اپنے زمان شعور کے طریق عمل پر غور کرتے ہیں تو ہم کو پہلے خیال ہوتا ہے اس کا سمجھنا تو بالکل ہی سہل ہے۔ ہماری داخلی حالتیں یکے بعد دیگرے آتی ہیں

وہ اپنی حالت سے آپ واقف ہوتی ہیں۔ اور اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود اپنے تسلسل سے بھی واقف ہوں گی۔ لیکن یہ فلسفہ کچھ بے ڈھنگا سا ہے۔ کیونکہ خود ذہن کے تغیرات کے تدریجی ہونے، اور ان تغیرات کے تسلسل سے واقف ہونے، کے مابین اتنی بڑی خلیج حائل ہے جتنی کہ کسی وقوف کے موضوع و معروض کے مابین ہو سکتی ہے۔ تسلسل احساسات بجائے خود احساس تسلسل نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ ہمارے تدریجی احساسات کے ساتھ ان کے تسلسل کا خیال بھی ہوتا ہے اس لئے اس کو ایک علیحدہ واقعہ سمجھنا چاہیئے جس کے لئے علیحدہ توضیح کی ضرورت ہے۔ اس بات سے کہ احساسات اپنے زمانی علائق کو معمولاً جانتے ہیں اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اگر ہم اپنے فکر کے چشمہ زمانی کو ایک اُفقی خط سے ظاہر کریں تو چشمہ کا خیال یا اس کی لمبائی کے کسی حصہ یعنی ماضی حال مستقبل کا خیال افقی خط کے کسی نقطہ پر عمود کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس عمود کا طول کسی ایسے معروض یا مظروف کے لئے ہے جو اس حالت میں وہ وقت ہے جس کا چشمہ زمانی کے کسی واقعی لمحہ میں خیال ہوا ہے جس پر کہ عمود قائم کیا گیا ہے اس طرح سے گزشتہ معروضات کا موجودہ شعور پر ایک طرح کا تناظری تبرز ہوتا ہے جو اس تناظر کی تبرز کے مشابہ ہے جو مناظر قدرت کا کیمرے کے پردے پر ہوتا ہے۔

اور چونکہ ابھی ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ہمارا ممیز ادراک زمانی زیادہ سے زیادہ بارہ سکنڈ تک طویل ہو سکتا ہے اور ہمارا دھندلا ادراک زمانی غالباً ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ مقدار زمانی شعور کے ہر گزرنے والے لمحہ میں دماغی عمل کی کسی ایسی مستقل خصوصیت سے جس سے کہ شعور وابستہ ہوتا ہے کافی وضاحت کے ساتھ منعکس ہو جاتی ہے۔ دماغی عمل کی یہ خصوصیت فی نفسہ جو کچھ بھی ہو لیکن یہی ہمارے ادراک زمانی

کا باعث ہوتی ہے۔ جس مدت کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے خود وہ جیسا کہ ہم چند صفحہ پہلے کہہ چکے ہیں بمشکل نمایشی حال سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ متغیر رہتا ہے۔ جس سرعت سے واقعات اس کے سامنے آتے ہیں اُسی سرعت کے ساتھ چلے جاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے زمانی متلازم کو ابھی نہیں، ابھی اور نہیں، ابھی ہوتا ہے، اب ہوگیا، میں بدلتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اصلی حال یا وجدانی مدت اپنی جگہ پر اس طرح سے مستقل رہتی ہے جس طرح سے کہ قوس قزح آبشار پر اور اس کی کیفیت میں چشمہ کی روانی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے جو واقعہ گذرتا ہے وہ اپنے اندر دوبارہ اعادہ ہونے کی قوت رکھتا ہے۔ جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ مدت کا بھی اعادہ کرتا ہے اور اپنے ان رفقا کا بھی جو دراصل اس سے ذرا بھی قبل یا بعد میں گزرے تھے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ جب ایک واقعہ حال اصلی کے آخری سرے سے گذر جاتا ہے تو اب اس کا اعادہ حال اصلی میں اس کے براہ راست ادراک سے بالکل مختلف شئے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جاندار محاکاتی اعادہ سے بالکل معرا ہو لیکن اسے کے باوجود اس میں حاسۂ زمانی بھی موجود ہو۔ لیکن اس میں زمانی حس صرف گزرنے والے چند سکنڈ کے احساس تک محدود ہو گی۔ آیندہ باب میں حاسۂ زمانی کو ایک معروض و مسلم شئے مانکر ہم محاکاتی حافظہ اور گذشتہ واقعات کے اعادہ کی طرف متوجہ ہوں گے۔

باب ۱۸

حافظہ

مظہر حافظہ کی تحلیل۔ حافظہ اصلی جس کو حافظہ ثانوی بھی کہہ سکتے ہیں دراصل ذہن کی کسی گزشتہ حالت کا علم ہوتا ہے اس کے بعد کچھ یہ شعور سے نکل چکی ہو یا یہ علم ہوتا ہے کسی واقعہ یا حادثہ کا حالانکہ ہم اس وقت اس کا خیال نہ کر رہے ہوں اور اس کے ساتھ اس قدر شعور اور زیادہ ہوتا ہے کہ ہم اس سے پہلے اس کا خیال یا تجربہ کر چکے ہیں۔

اس قسم کے علم کا سب سے پہلا عنصر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعہ کی تمثال یا نقل کا احیاء ہو۔ اکثر مصنفین بھی کہتے ہیں کہ اصل واقعہ کی یاد کے لئے محض اس کے تمثال کے احیا ہی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ محض اس قسم کا احیاء اور جو کچھ بھی ہو مگر حافظہ تو نہیں ہے۔ یہ محض ثنیٰ یا ایک دوسرا واقعہ ہوتا ہے جس کو پہلے واقعہ سے سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ یہ اتفاق سے اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ گھنٹہ آج بجتا ہے یہ کل بھی بجا تھا اور قبل اس کے یہ ہمیشہ کے لئے بجنا بند ہو ممکن ہے کہ ہزاروں مرتبہ بجے۔ بارش کا پانی آج پرنالہ سے

نکل رہا ہے گزشتہ ہفتہ بھی پرنالہ ہی میں سے نکلا تھا اور اسی طرح پر نالہ سے نکلتا رہے گا لیکن کیا اس وجہ سے جو آوازیں آج گھنٹہ سے نکل رہی ہیں وہ کل کی آوازوں کا علم رکھتی ہیں یا جو پانی آج پرنالہ سے بہ رہا ہے وہ اس پانی کا علم رکھتا ہے جو کل بہا تھا کیونکہ کل جو آوازیں گھنٹہ سے نکلی تھیں وہ آج کی آوازوں کے مشابہ ہیں اور جو پانی کل پرنالہ سے بہا تھا وہ آج کے پانی کی طرح سے بہا تھا ظاہر ہے کہ یہ اس قسم کا کوئی علم نہیں رکھتے یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ گھنٹہ کی ٹن ٹن اور پرنالہ کی روانی نفسی چیزیں نہیں بلکہ طبیعی اشیاء ہیں کیونکہ نفسی چیزیں (مثلاً حس) محض یکے بعد دیگرے ہونے کی بناء پر اسی طرح ایک دوسرے کو یاد نہ رکھیں گی جس طرح سے کہ گھنٹہ کی ایک ٹن ٹن دوسری ٹن ٹن کو یاد نہیں رکھتی۔ محض تواتر حافظہ کا مستلزم نہیں ہوتا۔ ایک احساس کے تدریجی تجربات باہم بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کل کا احساس کل ہو چکا۔ آج کے احساس کی موجودگی کوئی وجہ نہیں کہ کل کے احساس کا احیا کرے اور اگر موجودہ تمثال گزشتہ تجربہ کے بجائے ہو بھی تو اس کے لئے ایک اور شرط ضروری ہے۔

وہ شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی تمثال ہو اس کو قطعی طور پر ماضی سے منسوب کیا جائے اور ماضی ہی میں خیال کیا جائے لیکن ایک شئے کو ہم صرف اس طرح ماضی میں خیال کر سکتے ہیں کہ اس شئے کے ساتھ ماضی کا خیال کریں اور ان دونوں کے تعلق کا خیال کریں۔ لیکن ماضی کا خیال کیونکر کر سکتے ہیں۔ ادراک زمان کے باب میں معلوم ہو گا کہ ماضی کا وجدانی یا ذاتی شعور موجودہ لمحہ سے بہ مشکل چند سیکنڈ قبل تک لیجاتا ہے۔ بعید تر تاریخوں کا ادراک نہیں بلکہ تعقل ہوتا ہے۔ ان کی ہمارے ذہن میں صرف علامات ہوتی ہیں۔ مثلاً گزشتہ ہفتہ یا سنہ ۱۸۵۰ء یا ان کا ان واقعات کے ذریعہ سے خیال ہوتا ہے جو ان میں واقع ہوتے ہیں مثلاً وہ سال جس میں کہ ہم فلاں اسکول میں

داخل تھے یا وہ جس میں ہم کو فلاں نقصان پہنچا تھا یہاں تک کہ اگر ہم ماضی کے کسی خاص زمانہ کا خیال کرنا چاہیں تو ہم کو لازمی طور سے کسی نام یا علامت کا خیال کرنا پڑتا ہے اور اگر یہ نہیں ہیں تو ہم کو کسی ایسے واقعہ کا خیال کرنا پڑتا ہے جو اس کے اندر واقع ہوا ہو۔ بلکہ اگر کسی زمانہ ماضی کا قرارواقعی طور پر خیال کرنا مقصود ہو تو دونوں چیزوں کا خیال کرنا ضروری ہے۔ اور کسی خاص واقعہ کو کسی خاص زمانہ ماضی سے منسوب کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس واقعہ کے ساتھ اور ایسے واقعات کا خیال کیا جائے جو اس تاریخ سے مخصوص ہوں مختصر یہ کہ اس کے ساتھ اور اس کے بہت سے متعلقات کا خیال کرنا چاہیئے۔

لیکن حافظہ محض کسی واقعہ کو کسی خاص تاریخ سے منسوب کرنے کا بھی نام نہیں ہے بلکہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے واقعہ میری ماضی کی کسی تاریخ سے منسوب ہو بالفاظ دیگر یہ خیال کرنا چاہیئے کہ مجھے بذات خود اس واقعہ کا فلاں وقت میں تجربہ ہوا تھا اس کے اندر وہ حرارت و یگانگی ہونی چاہیئے جس کا ذات کے باب میں ان تجربات کے متعلق بہت کچھ تذکرہ ہو چکا ہے جن کو ایک شخص اپنا کہتا ہے۔

ہر معروض حافظہ میں یہ ضرور ہوتا ہے کہ اول تو معروض زمانہ ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے دوسرے اس زمانہ کا تعین اس کے نام یا اس تاریخ کے دیگر واقعات سے ہوتا ہے اور خیال ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس تاریخ میں ہوا تھا تیسرے یہ کہ انسان سمجھتا ہے کہ یہ میرے تجربہ کا جزو ہے۔

مسک واعادہ اگر مظہر حافظہ کی حقیقت یہ ہے تو کیا ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے اور کیا ہم اس کے اسباب کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔ اس کے کامل عمل میں دو چیزیں مسلم ہوتی ہیں۔

(۱) جو واقعہ یاد ہو اس کا مسک

(۲) اس کی تازگی یاد محاکات واعادہ

مسک واعادہ دونوں کا سبب نظام عصبی کا قانون عادت ہے جو اسی طرح سے عمل کرتا ہے۔ جس طرح سے ایتلاف تصورات میں کرتا ہے۔

ایتلاف سے اعادہ کی توجیہ ہوتی ہے

ایتلافیہ ایک عرصہ سے احیار واعادہ کی توجیہ ایتلاف سے کرتے آئے ہیں۔ اس کے متعلق جیمس مل کا بیان نقل کرتا ہوں جو اس قدر جامع ہے کہ میں اس پر سوائے اس کے کوئی اضافہ نہیں کر سکتا کہ اس کے لفظ تصور کو معروض (وہ شئے جس کا خیال ہوتا ہے) میں بدل دوں۔

وہ لکھتے ہیں کہ "سب جانتے ہیں کہ ذہن کی ایک حالت ایسی ہوتی ہے جس میں کہ ہمارے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ہم یاد رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس حالت میں ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا جس کے ہم اس میں ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر ہم اپنی کوشش سے اس کو ذہن میں کیونکر لے آتے ہیں۔ اگر ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا تو بعض ایسے تصورات تو ہوتے ہیں جن کو اس سے ربط و تعلق ہوتا ہے ہم اسی امید میں یکے بعد دیگرے ان تصورات پر سے گزر جاتے ہیں کہ ان میں سے کوئی تو ذہن کو اس کی طرف منتقل کرے گا۔ ان میں اگر کوئی واقعتاً اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے تو یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اس سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ ایتلاف کے ذریعہ سے اس کو یاد دلا دیتا ہے۔ میں کسی ایسے پرانے شناسا سے ملتا ہوں جس کا نام مجکو یاد نہیں اور اس کے یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ میں اس امید میں جلدی جلدی بہت سے ناموں کا خیال کر جاتا ہوں کہ ان میں سے کسی کے نام کا تو اس شخص کے نام کے ساتھ ایتلاف ہوگا میں ان تمام واقعات کا خیال کرتا ہوں جن میں میں نے اس شخص کو مشغول دیکھا ہو۔ میں اس زمانہ کا خیال کرتا ہوں جب اس کے ساتھ ملاقات تھی ان اشخاص کا خیال کرتا ہوں جن کے ساتھ اس سے ملاقات ہوئی تھی۔ اس نے کیا کیا

تھا یا کون سی تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ اب اگر اس گردش میں کسی ایسے تصور پر سے گزر جاؤں جس کے ساتھ اس نام کا ایتلاف ہو تو مجھے اس کا نام فوراً یاد آجائے گا اگر کسی ایسے تصور پر سے نہیں گزرتا تو میرا تجسس اس کے لئے بیکار ہوتا ہے۔ واقعات کی ایک قسم اور بھی ہے جو ہیں تو بالکل معمولی مگر اس موضوع پر ان کی شہادت نہایت ہی اہم ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم بعض واقعات کو بھولنا نہیں چاہتے۔ ان کو اپنے حافظہ میں محفوظ رکھنے (یعنی اس امر کا تعین کرنے کے لئے کہ جب اس کو چاہیں یاد آجائے گا، کیا ترکیب استعمال کرتے ہیں) بلا استثناء ایک ہی ترکیب سے کام لیتے ہیں۔ یعنی اس شئے کے تصور کا جس کو یاد رکھنا ہے کسی ایسی حس یا تصور کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کے متعلق پہلے سے یہ خیال ہوتا ہے کہ جب ہم اس کو یاد کرنا چاہیں گے اس وقت یا اس کے یہ قریب واقع ہو جائے گی اگر یہ ربط قائم ہو جائے اور جب تصور کے ساتھ اس کا ربط ہو وہ واقع ہو جائے تو اس سے وہ شئے یاد آجاتی ہے اور جو شخص ربط قائم کرتا ہے اس کی غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک عام مثال لو۔ کسی شخص کو اس کا دوست کوئی کام کہتا ہے اب وہ اس لئے کہ اس کو بھول نہ جائے اپنے رومال میں گرہ دے لیتا ہے۔ اس واقعہ کی کیونکر توجیہ ہوتی ہے اول تو یہ کہ دوست کے کام کے تصور کا رومال میں گرہ دینے کے ساتھ ایتلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومال ایک ایسی شئے ہے جس کے متعلق پہلے سے علم ہے کہ اس پر اکثر نظر پڑے گی اور جس وقت اس کام کے یاد آنے کی ضرورت ہوگی اس وقت یہ کچھ بہت فاصلہ پر نہ ہوگا۔ رومال پر نظر پڑتے ہی گرہ پر نظر پڑے گی اور اس حس سے کام کا خیال یاد آجائے گا جن کے مابین ایتلاف قصداً قائم کیا گیا ہے۔

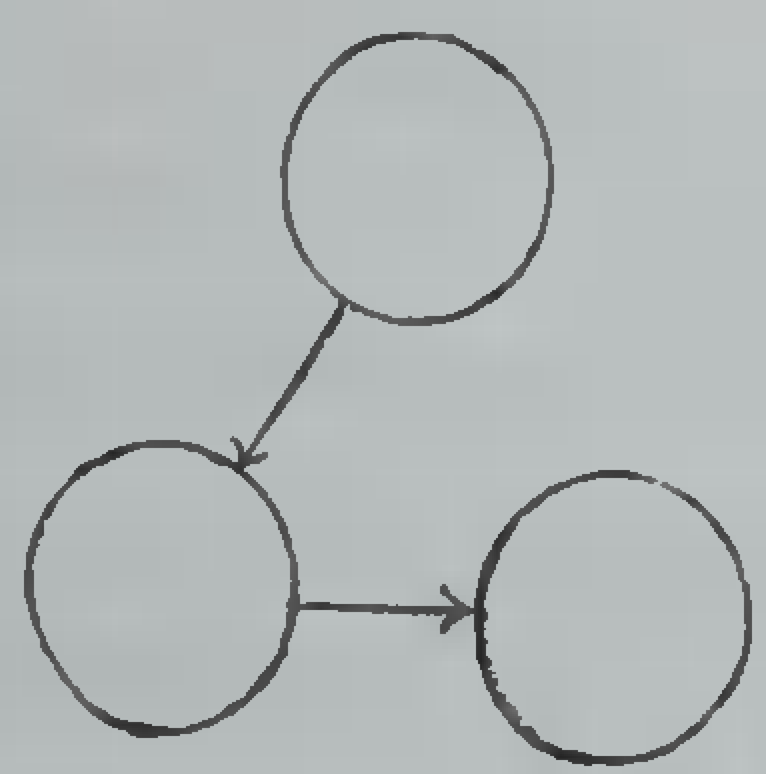
مختصر یہ کہ ہم اپنے حافظہ میں کسی بھولے ہوئے تصور کی اس طرح سے تلاش کرتے ہیں جس طرح اپنے گھر کو کسی گم شدہ شئے کے لئے

تہ وبالا کر دیتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ہم اس مقام کو دیکھتے ہیں جس کے قرب و جوار میں گم شدہ کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو الٹتے پلٹتے ہیں جن کے نیچے یا جن کے اندر یا جن کے برابر اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر یہ ان کے قریب ہوتی ہے تو نظر اس پر پڑجاتی ہے۔ لیکن یہ چیزیں ذہنی شئے کی صورت میں اس کے مؤتلفات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں۔ یعنی اعادہ کی میشنری بھی ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایتلاف کی میشنری ہوتی ہے اور ایتلاف کی میشنری ہم جانتے ہیں کہ عصبی مرکزوں کا ابتدائی قانون عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔

اس سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے

اور اسی قانون عادت سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے۔ مسک کے معنی ہیں اعادہ ہوجانے کی قوت کے اور اس قوت کے علاوہ اس کے اور کوئی معنی نہیں۔ اسکی موجودگی کا صرف یہی ثبوت ہے کہ اعادہ واقعتاً وقوع پذیر ہوجائے۔ مختصر یہ کہ کسی تجربہ کے مسک کے معنی یہ ہیں کہ اس کے پھر ذہن میں آنے کا یا اس کو اس کے سابقہ ماحول میں دوبارہ خیال کرنے کا امکان ہوتا ہے۔ اب کوئی اتفاقی اشارہ بھی اس رجحان کو واقعیت میں منتقل کردے مگر خود رجحان کی مستقل بنیاد منتظم عصبی راستوں میں ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے اشارہ اس قابل یاد تجربہ سابقہ مؤتلفات یا اپنے اس میں موجود ہونے کی حس یا اس یقین کو یاد دلا دیتا ہے کہ یہ واقعتاً ہو چکا ہے۔ جب یاد فوراً ہی آجاتا ہے تو احیا اشارہ کے ساتھ ہی ہوجاتا ہے جب یاد دیر سے آتا ہے تو احیا دیر کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن اعادہ خواہ جلد ہوجائے یا دیر سے ہو جو شئے اس کو ممکن کرتی ہے (یا بالفاظ دیگر تجربہ کے مسک کو) وہ یہی دماغی راستے ہوتے ہیں جن کے تجربہ اعادہ کے موقع اور اشارہ سے ایتلاف ہوتا ہے جب یہ راستے خفتہ ہوتے ہیں تو مسک کا موجب ہوتے ہیں اور جب یہ سرگرم کار ہوتے ہیں تو اعادہ کے موجب ہوتے ہیں۔

ایک معمولی شکل سے حافظہ کی علت پوری طرح پر واضح ہو جائیگی۔
فرض کرو کہ ن گزشتہ واقعہ ہے و
اس کے موتلفات ہیں اور م کوئی
موجودہ خیال یا واقعہ ہے جو صحیح طور
پر اس کے یاد آنے کا محل بن سکتا
ہے۔ فرض کرو کہ م ن و کے
خیال میں جو عصبی مرکز سرگرم عمل
ہوں گے ان کے نام بالترتیب
ا ب ج ہیں۔ تو اب راستوں کا



شکل ٦٢

وجود (جن کو خط ا ب اور خط ب ج ظاہر کرتے ہیں) ایسا واقعہ ہوگا
جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے اس "حافظہ میں واقعہ ن کا مسک"
اور ان راستوں میں دماغ کا متہیج ہونا واقعہ ن کے واقعی اعادہ کی
شرط ہوگی۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ن کا مسک ایسا نہیں ہے
کہ غیر شعوری حالت میں کوئی تصور کسی نامعلوم طریق سے جمع رہتا ہو
یہ نفسیاتی واقعہ نہیں ہے۔ ان راستوں کا دماغی ریشوں کے باریک ترین
حصول میں ہونا ایک طبیعی مظہر اور عضویاتی خصوصیت ہے اس کے برعکس
اعادہ یا یاد نفسی طبیعی واقعہ ہے جس کا ایک پہلو جسمانی ہے اور
ایک ذہنی ہے۔ جسمانی پہلو ان راستوں کا ہیجان ہے۔ ذہنی پہلو
گزشتہ واقعہ کا شعوری استحضار اور یہ یقین ہے کہ ہم کو اس کا
پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

مختصر یہ کہ صرف ایک افتراضیہ ایسا ہے جس کی داخلی تجربہ سے
کچھ تائید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ وہ دماغی حصے جو اصل واقعہ سے متہیج
ہوتے ہیں اور جو اس کے اعادہ سے متہیج ہوتے ہیں وہ جزوًا ایک
دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کسی گزشتہ واقعہ کا
بغیر کسی موتلف کے احیا کر سکتے تو ہم کو اس کی یاد تو نہ ہوتی بلکہ اس

امر کا خواب سا ہوتا کہ یہ تجربہ پہلے پہل ہو رہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ کا بغیر کسی موتلف و متلازم کے اعادہ ہوتا ہے تو اس میں اور خیالی گھڑنت میں تمیز کرنی مشکل ہو جاتی ہے لیکن جس حد تک اس کی تمثال باقی رہتی ہے اور ایسے موتلفات کو یاد دلاتی ہے جو بتدریج ممیز ہوتے جاتے ہیں تو یہ رفتہ رفتہ بین طور پر حافظہ کی شے بن جاتی ہے۔ مثلاً میں ایک دوست کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں اور دیوار پر ایک تصویر دیکھتا ہوں ابتداءً مجھے ایک عجیب قسم کے حیرت و استعجاب کا شعور ہوتا ہے میں نے یقیناً اس کو پہلے کہیں دیکھا ہے لیکن کب اور کیونکر یہ یاد نہیں آتا۔ صرف تصویر کے گرد واقفیت کا ایک ہالہ سا ہوتا ہے کہ دفعتہً میرے منہ سے نکلتا ہے' ہاں یاد آگیا یہ فرا اینگلیکو کی ایک تصویر کی نقل ہے جو فلارینس کی اکیڈمی میں ہے۔ ٹھیک ہے میں نے اس کو وہیں دیکھا تھا۔ جونہی اکیڈمی کی تمثال ذہن میں پیدا ہوتی ہے اسی وقت تصویر بھی یاد آجاتی ہے اور اس کا دیکھنا بھی یاد آجاتا ہے۔

عمدہ حافظہ کی شرطیں

جو واقعہ یاد آتا ہے فرض کرو وہ ن ہے ا ب خط ب ج ایسا راستہ ہے جو ان موتلفات کو متہیج کرتا ہے جن سے ن یاد آتا ہے اور یہ تمثل محض سے کچھ زیادہ ہو جاتا ہے۔ خط ا ب اس کے اعادہ کے لئے موقع پیدا کرتا ہے پس حافظہ کا دار و مدار تمام تر دماغی راستوں پر ہے کسی خاص شخص میں اس کی عمدگی و خوبی کچھ تو ان راستوں کی تعداد پر مبنی ہوگی اور کچھ ان راستوں کے ثبات پر۔

ان راستوں کا ثبات و دوام انسان کے دماغی ریشوں کا ایک عضویاتی وصف ہوتا ہے۔ اور ان کی تعداد محض اس کے ذہنی تجربہ پر مبنی ہوتی ہے ہم راستوں کے ثبات و استقلال کا نام فطری تمسک یا عضویاتی مسک رکھے دیتے ہیں قوت مسک میں بچپن اور بڑھاپے میں بڑا فرق ہوتا ہے نیز اس بات میں مختلف افراد میں بھی باہم بہت کچھ

اختلاف ہوتا ہے بعض ذہنوں کی حالت اس لاکھ کی سی ہوتی ہے جو مہر کے نیچے ہو کوئی ارتسام خواہ کیسا ہی غیر مربوط کیوں نہ ہو ان کے صفحۂ ذہن پر سے محو نہیں ہوتا بعض کی حالت جیلی کی سی ہوتی ہے کہ وہ اثر سے متاثر تو ہو سکتے ہیں لیکن معمولی حالات میں کوئی ارتسام ان کے صفحۂ ذہن پر مستقل نشان نہیں چھوڑتا۔ اس قسم کے ذہنوں کو قبل اس کے کہ وہ کسی واقعہ کو یاد کر سکیں اسے اپنے علم کے مستقل خزانہ میں گھسنا پڑتا ہے۔ ان کا حافظہ بے قاعدہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو لوگ کسی خاص کوشش کے بغیر تاریخیں پتے کہانیاں گپ شپ نظم اقتباسات اور متفرق قسم کے واقعات یاد رکھ سکتے ہیں ان کا حافظہ بہت ہی بے قاعدہ ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ ان کے دماغی مادہ کی غیر معمولی پیچیدگی پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ ان کے دماغ میں جب کوئی راستہ بن گیا تو بن گیا کسی شخص نے بلا اس کے کہ اس میں یہ عضویاتی مسک بہت ہی زیادہ ہو کبھی کوئی عظیم الشان کامیابی حاصل نہیں کی عملی اور نظری دونوں قسم کی زندگیوں میں وہ شخص جس کی معلومات جمع رہتی ہیں کامیابی اور ترقی حاصل کرتا چلا جاتا ہے حالانکہ اس کے معاصر اپنے وقت کا بیشتر حصہ پھر اس شے کے یاد کرنے میں صرف کرتے ہیں جس کو وہ ایکبار یاد کر چکے تھے لیکن اب بھول گئے ہیں اپنی الماری پر نظر ڈالو جتنے مشہور مصنف اور بڑے آدمی گزرے ہیں۔ خواہ شارلمین ولیو تھر ہو یا ٹنیسن و والٹر اسکاٹ ان سب کا خالص عضویاتی مسک لازمی طور پر حیرت انگیز ہوگا۔ جن لوگوں میں یہ مسک نہیں ہوتا ممکن ہے کہیں کہیں ان کا کام کیفیت کے اعتبار سے بڑھ جائے لیکن مجموعی طور پر ان لوگوں کا کام ان سے نہیں بڑھ سکتا اور نہ یہ لوگ اس قدر محکم اثر پیدا کر سکتے ہیں۔

لیکن ہم سب کی زندگیوں میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب ہم اپنے اکتسابات کے متعلق صرف توازن باقی رکھ سکتے ہیں۔ جب قدیم

راستے اتنی سرعت کے ساتھ مٹتے ہیں جتنی سرعت کے ساتھ نئے راستے پیدا ہوتے ہیں جب ہم ایک ہفتہ میں اتنا ہی بھول جاتے ہیں جتنا کہ ایک ہفتہ میں سیکھتے ہیں تو اس وقت ہم توازن قائم رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے یہ توازن برسوں باقی رہے۔ لیکن جب عمر بہت ہی زیادہ ہو جاتی ہے تب یہ ضرور درہم و برہم ہو جاتا ہے ہم سیکھتے کم ہیں اور بھولتے زیادہ ہیں بلکہ یوں کہئے کہ سیکھنا تو ختم ہو جاتا ہے صرف بھولتے ہی جاتے ہیں دماغی راستے اس قدر عارضی اور غیر پائیدار ہو جاتے ہیں کہ چند منٹ کی گفتگو میں ایک سوال پانچ مرتبہ کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مرتبہ اس کا جواب ذہن سے اتر جاتا ہے۔ اس وقت ان راستوں کی پیچیدگی و قوت کا تفوق ظاہر ہوتا ہے جو بچپن میں قائم ہوتے ہیں۔ پیر فانی اپنے بچپن کے واقعات لفظ بلفظ بیان کرے گا حالانکہ اس کے بہت بعد کے تمام واقعات اس کے حافظہ سے نکل چکتے ہیں۔

راستوں کے ثبات کے متعلق تو گفتگو ہوئی۔ اب ان کی تعداد کو لو ظاہر ہے اب کی قسم کے جتنے زیادہ راستے ہوں گے اور جتنے زیادہ ان کے یاد آنے کے مواقع ہوں گے بہ حیثیت مجموعی اسی قدر جلد اور اسی قدر یقینی طور پر ان ذہن میں محفوظ رہے گا۔ جتنی زیادہ مرتبہ اس کو یاد دلایا جائے گا اتنے ہی اس کے یاد آنے کے مواقع بڑھ جائیں گے ذہنی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ "ایک واقعہ جتنے زیادہ واقعات کے ساتھ ائتلاف رکھتا ہوگا۔ اسی قدر زیادہ یہ ہمارے حافظہ میں محفوظ رہے گا۔ اس کا ہر مؤتلف اس کے لئے بمنزلہ کانٹے کے بن جاتا ہے، جس کے ذریعہ سے اگر یہ سطح کے نیچے ڈوب جائے تو باہر نکالا جا سکتا ہے مؤتلفات مل کر تعلقات کا ایک جال بنا دیتے ہیں جن کی وجہ سے یہ ہمارے فکر کا جزو بن جاتا ہے۔ پس اچھے حافظہ کا راز یہ ہے کہ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کے ساتھ مختلف و متعدد ائتلافات قائم کئے جائیں لیکن اس کے ساتھ ہی ائتلاف قائم کرنا

اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ اس کے متعلق جتنا ہو سکے خیال کیا جائے مختصر یہ کہ اگر دو شخص ایسے ہوں جنکے خارجی تجربات اور قوت ماسکہ یکساں ہوں تو انمیں جو شخص اپنے تجربات پر زیادہ غور کریگا اور انمیں باہم تعلقات کا جال پھیلادیگا اس کا حافظہ عمدہ ہوگا اسکی مثالیں ہمکو ہر طرف نظر آتی ہیں اکثر لوگ اپنے مشاغل کے متعلق عمدہ حافظہ رکھتے ہیں مثلاً کالج کا گلنڈرا اسباق میں تو غبی رہتا ہے لیکن اس سے تم دنیا کے کھیلوں اور کھلاڑیوں کا حال سن سکتے ہو کھیل کود کے اعداد شمار کے متعلق وہ ایک زندہ لغت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ان چیزوں پر متواتر اپنے ذہن میں غور کرتا رہتا ہے اور ان کا باہم مقابلہ وموازنہ کر کے ان کے باقاعدہ سلسلے بناتا رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ علیحدہ واقعات نہیں ہوتے بلکہ ایک نظام کلی ہوتا ہے اور اس لئے یہ باقی رہتے ہیں اسی طرح سے سوداگر قیمتیں سیاسی آدمی اور سیاسی آدمیوں کی تقریریں اور آراء اس شرح وبسط کے ساتھ یاد رکھتا ہے کہ ایک غیر متعلق آدمی کو سن کر حیرت ہو جاتی ہے لیکن جس قدر غور وفکر یہ ان چیزوں پر کرتے ہیں اس سے ان کی آسانی کے ساتھ توجیہ ہو جائیگی ڈارون اور اسپنسر کی کتابوں سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ واقعات کے متعلق ان کا حافظہ نہایت ہی قوی ہوگا یہ امر اس واقعہ کے منافی نہیں ہے کہ عضویاتی اعتبار سے وہ ایسے دماغ رکھتے تھے جن کے مسک کی مقدار بالکل ہی معمولی تھی فرض کرو ایک شخص اوائل زندگی میں کسی ایسے نظریہ کی تصدیق کرنا چاہتا ہے جیسے کہ ارتقاء ہے بہت ہی جلد واقعات اس کے گرد اس طرح سے جمع ہو جائیں گے جس طرح انگور اپنی شاخ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کو نظریہ سے جو تعلق ہوگا وہ ان کو مضبوطی کے ساتھ یکجا رکھے گا۔ جوں جوں ان واقعات کے متعلق ذہن کا علم بڑھتا جائے گا اسی قدر اس کا کمال بھی بڑھتا جائے گا اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ممکن ہے نظری حکیم کا حافظہ بالکل غیر معمولی نہ ہو۔ ممکن ہے غیر کار آمد واقعات کی طرف نہ تو وہ توجہ کر سکتا ہو اور اگر توجہ بھی کرتا ہو تو جلد ہی ان کو بھول بھی جاتا ہو۔ ممکن ہے کہ

اس کا جہل بھی اسی قدر بڑا ہو جس قدر کہ اس کا علم ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص شعبہ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا علم نہ رکھتا ہو جن لوگوں کو علما اور محققین سے زیادہ واسطہ پڑتا رہتا ہے ان کے ذہن میں نہایت آسانی کے ساتھ اس قسم کے ذہنوں کی مثالیں آجائیں گی۔

نظام کے اندر ہر واقعہ دوسرے واقعہ کے ساتھ کسی فکری علاقہ سے منسلک ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر واقعہ نظام کے تمام واقعات کی مجموعی قوت سے باقی رہتا ہے اور فراموشی تقریباً ناممکن ہوتی ہے۔

اب اس کی وجہ بالکل واضح ہے کہ رٹنے کو اس قدر کیوں برا خیال کیا جاتا ہے یہاں رٹنے سے میری مراد ان لوگوں کا رٹنا ہے جو زمانہ تعلیم میں تو کچھ نہیں کرتے مگر امتحان سے پہلے چند گھنٹہ یا چند روز حد سے زیادہ محنت کرتے ہیں جو چیزیں اسطرح سے چند گھنٹہ میں ایک موقع اور ایک غرض سے یاد کی جاتی ہیں ظاہر ہے ان کے ایتلافات ذہن میں اور چیزوں کے ساتھ بہت ہی کم قائم ہوتے ہیں ان کے دماغی اعمال بہت ہی کم راستہ رکھتے ہیں اور اس لئے ان کے پھر بیدار ہونے کا بہت ہی کم امکان ہوتا ہے جو چیزیں اس سادگی کے ساتھ ازبر کی جاتی ہیں وہ لازمی طور پر بہت ہی جلد فراموش ہوجاتی ہیں۔ برخلاف اس کے اگر انھیں چیزوں کو روزانہ بتدریج یاد کیا جاتا یہ مختلف مقامات پر نظر سے گزرتیں مختلف علایق میں ان پر غور ہوتا اور خارجی واقعات سے ان کا ایتلاف ہوتا اور متواتر ان پر غور و فکر ہوتا رہتا تو یہ ایسے نظم میں منسلک ہوجاتے اور کل ذہن سے ان کے ایسے تعلقات قائم ہوجاتے ان کے یاد آنے کے اس قدر مواقع بڑھ جاتے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ذہن کی ملکیت ہوتے۔ اس امر کے لئے ایک عقلی دلیل ہے کہ ادارات علمیہ میں مسلسل محنت و مطالعہ کی عادت کیوں ڈالنی چاہیئے۔ اس میں شک نہیں کہ رٹنے کو اخلاقی دنائت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس سے حصول علم کا مقصد پورا ہوتا تو یہ مطالعہ کا بہترین طریقہ ہوتا لیکن اس سے حصول علم کا مقصد پورا

نہیں ہوتا اور طلبہ کو خود سمجھنا چاہئے کہ اس سے حصول علم کا مقصد کیوں پورا نہیں ہوتا۔

انسان کے قدرتی ماسکہ میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا

اب یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ حافظہ کی جس قدر اصلاح ہو سکتی ہے وہ (جو چیزیں یاد کرنی مقصود ہوتی ہیں ان کے) موتلفات کے بڑھانے سے ہو سکتی ہے۔ کسی قسم کی تربیت سے انسان کی عام قوت ماسکہ ترقی نہیں کر سکتی۔ یہ ایک عضویاتی خصوصیت ہوتی ہے جو انسان کو ایک بار ہمیشہ کے لئے مل جاتی ہے اور جس میں وہ کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کر سکتا اس میں شک نہیں کہ مرض وصحت کے حالت کیں تو اس میں فرق ہوتا ہے اور یہ بات مشاہدہ سے معلوم ہو سکتی ہے کہ جب ہم تازہ دم اور خوش وقت ہوتے ہیں اس وقت اس کی حالت تکان و بیماری کے اوقات سے بہتر ہوتی ہے بس یا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی قوت ماسکہ میں اس کی صحت و تندرستی کے اعتبار سے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو چیزیں اس کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہیں ان سے اس کے حافظہ کو بھی فائدہ پہنچتا ہے بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں جس قدر ذہنی ورزش دماغ کی عام حالت اور اس کے تغذیہ کے اعتبار سے ضروری ہوتی ہے اس سے بھی عام قوت ماسکہ کو فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اکثر لوگوں کے خیال میں قوت ماسکہ کی اس سے کہیں زیادہ اصلاح ہو سکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بعض طریقوں کی اگر باقاعدہ مشق کیجائے تو اس سے نہ صرف انسان کو وہ واقعات یاد رہیں گے جن کا ان طریقوں میں بار بار اعادہ ہوتا ہے بلکہ اس کی واقعات کے یاد رکھنے کی عام قابلیت کو بھی فائدہ پہنچے گا۔ اور یہ واقعہ اس کی دلیل میں پیش کیا جاتا ہے کہ الفاظ کو زبانی یاد کر لینے کی مشق سے اور الفاظ کا اسطرح یاد کرنا آسان ہوجاتا ہے اگر یہ صحیح ہے تو اسکے معنی یہ ہونگے کہ میں نے جو کچھ کہا ہے وہ غلط،

حافظہ دماغی راستوں پر مبنی نہیں اور یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ لیکن میری رائے میں یہ واقعہ غلط ہے۔ میں نے چند سن رسیدہ ایکٹروں سے اس بات میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ جرح کی ہے اور ان سب کا بیان یہی ہے کہ یاد کرنے کی مشق سے قوت یادداشت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ مشق سے ان کو جو کچھ فائدہ ہوتا ہے وہ یہ کہ نقل کو باقاعدہ یاد کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ مشق کے بعد ان کے ذہن میں تاکید اور ادا کی مثالیں زیادہ ہو جاتی ہیں۔ نئے الفاظ ممیز اشارات اور قطعی فیصلوں کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ ایسے جال میں پھنس جاتے ہیں جو پہلے سے تیار ہوتا ہے اور سوداگر کی قیمتوں اور کھلاڑی کے کھیلوں کے واقعات کی طرح نسبتہً آسانی کے ساتھ یاد رہ جاتے ہیں اگرچہ قوت ماسکہ میں ذرا سی بھی زیادتی نہیں ہوئی۔ بلکہ معمولی عمر کی زیادتی کے ساتھ گھٹتی جاتی ہے۔ اس صورت میں محض اچھی طرح غور و فکر کرنے سے اچھا یاد ہوتا ہے۔ اسی طرح اسکول کے طالبعلم جب حفظ کر لینے کی مشق میں ترقی کر جاتے ہیں تو مجھے یقین ہے کہ ترقی کسی خاص سبق کے یاد کرنے کے طریقہ میں ہوئی ہوگی (یعنی اس میں دلچسپی زیادہ ہوتی ہوگی یا اس میں ذہن کو اپنی طرف منتقل کر لینے کی قوت زیادہ ہوگی یا اس میں اور دیگر اسباق میں مشابہت زیادہ ہوگی یا اس کی طرف مسلسل توجہ رہی ہوگی وغیرہ) نہ کہ قوت ماسکہ میں کسی قسم کا اضافہ ہوا ہوگا۔

جس غلطی کا یہاں ذکر ہے وہ ایک ایسی کتاب میں بھی موجود ہے جس میں علاوہ ازیں اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ میری مراد ڈاکٹر ہال ہبرڈ کی کتاب "حافظہ کو کیونکر قوی کیا جا سکتا ہے" سے ہے۔ اس کتاب میں مصنف عضویاتی قوت ماسکہ اور جزوی اشیاء کے مسک میں امتیاز کرنے سے قاصر رہتا ہے اور یوں سمجھتا ہے کہ گویا دونوں کی ایک ہی طرح کی تدابیر سے اصلاح ہو سکتی ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ میں اب ایک ایسے سن رسیدہ مریض کا علاج کر رہا ہوں

جس کا حافظہ خراب ہو چکا ہے۔ اور اس کو یہ بات اس وقت تک معلوم نہ تھی جب تک کہ میں نے اس کو نہیں بتایا کہ تمہارا حافظہ نہایت بری طرح سے خراب ہو گیا ہے وہ اس کی اصلاح کی سخت کوشش کر رہا ہے اور اس میں اس کو کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایک گھنٹہ صبح اور ایک گھنٹہ شام اپنی قوت حافظہ کو ورزش کرتا ہے مریض کو ہدایت ہے کہ جو کچھ اس عرصہ میں ہو اکرے اس پر نہایت ہی غور و خوض سے توجہ کرے جس سے کہ یہ اس کے ذہن پر نقش ہو جائے اس سے کہا جاتا ہے کہ دن بھر کے تجربات و واقعات کو بیان کرے۔ جو نام وہ سنتا ہے اس کو لکھ کر اپنے ذہن پر وضاحت کے ساتھ ثبت کر لیتا ہے اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد وہ اس کے دہرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر ہفت اس کو دس مشہور آدمیوں کے نام یاد کرا دیے جاتے ہیں۔ ایک شعر اور ایک بائبل کا جملہ بھی اس کو روزانہ یاد کرا دیا جاتا ہے۔ کسی کتاب میں اگر کسی صفحہ پر اس کو کوئی دلچسپ مضمون ملے تو اس کو اس کا صفحہ یاد رکھنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور بعض اور طریقوں سے ایسے حافظہ کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے جو تقریباً بیکار ہو چکا تھا۔

مجھے مطلق یقین نہیں کہ باوجود ان تمام مصیبتوں کے اس غریب بڈھے کا حافظہ پہلے سے کچھ بہتر ہو گیا ہو گا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا ہو گا کہ جو واقعات اس میں اس طرح سے ٹھونسے گئے ہیں وہ اور ان کے دو چار متعلقات یاد رہ گئے ہوں گے۔

پس حافظہ میں جو کچھ اصلاح ہو سکتی ہے وہ واقعات کے ذہن نشین کرنے کے عادتی طریقوں میں ہو سکتی ہے۔ ذہن نشین کرنے کے تین طریقے ہیں (۱) میکانیکی عمدہ اور پسندیدہ۔

میکانیکی طریقہ یہ ہے کہ جس شے کو یاد کرنا ہو اس کو شدت تا خیر و تکرار کے ساتھ یاد کیا جائے۔ موجودہ زمانہ میں بچوں کو تختۂ سیاہ کے

ذریعہ سے جو پڑھا سکھایا جاتا ہے جس میں لفظ چار واسطوں یعنی آنکھ کان آواز اور ہاتھ کے ذریعہ سے ذہن پر مرتسم ہوتا ہے یاد کرانے کا اصلاح شدہ میکانیکی طریقہ ہے۔

یاد کرنے کا پسندیدہ طریقہ علاوہ ازیں کچھ نہیں ہے کہ منطقی طور پر تعقل کیا جائے اور ان کی اضطفاف وتحلیل کر کے باقاعدہ سلسلوں میں منضبط کر لیا جائے۔ علوم میں اسی طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔

عمدہ طریقہ ممکن ہے فنی حافظوں کے نام سے ایجاد ہوا ہو۔ ان سلاسل کے ذریعہ سے بسا اوقات بالکل غیر مربوط واقعات اسماء اعداد اور اس قسم کی دیگر مختلف چیزیں یاد ہو سکتی ہیں جن کا قدرتی طریق پر یاد ہونا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ یہ طریقہ عموماً ایک ڈھانچہ کی طرح سے ہوتا ہے جس کو میکانیکی طریق پر یاد کر لیا جاتا ہے اور یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ذہن میں مستقل طور پر منضبط رہے گا اب جس شئے کو یاد کرنا ہوتا ہے اس کا اس ڈھانچہ کے کسی جزو سے کسی فرضی تعلق یا تخیل کے ذریعہ سے ایتلاف پیدا کرا دیا جاتا ہے۔ اب یہ تعلق آئندہ چل کر اعادہ کے لئے ممد ومعاون سے ہوتا ہے۔ اس قسم کی تدابیر میں سے سب سے مشہور اور کثیر الاستعمال ہندسہ وحروف کا طریقہ ہے۔ فرض کرو کوئی تعداد یاد کرنی ہے۔ اس کے لئے پہلے ہندسہ وحروف قائم کر لئے جاتے ہیں جس میں ہر درجہ کے ہندسہ کو ایک یا ایک سے زائد حرف ظاہر کرتے ہیں پھر اس تعداد کو ایسے حروف میں منتقل کر دیا جاتا ہے جس سے ایک بامعنی لفظ بن سکے اور اگر ممکن ہو تو ایسا لفظ بن جائے جس سے اس شئی کا پتہ چلتا ہو جس کی تعداد یاد رکھنی مقصود ہے۔ تعداد ذہن سے اتر جائے گی تو اس وقت لفظ کو یاد کر کے کام چلایا جائے گا۔ لائسٹی کا جدید طریقہ بہت کم میکانیکی ہے اور اس کے مطابق جس شئے کو یاد رکھنا مقصود ہوتا ہے اس کو اس طرح سے ایتلافات میں گوندھتے ہیں کہ یہ اس کے یاد دلانے میں معین ہوتے ہیں۔

شناخت

اگر کوئی مظہر اکثر تجربہ تنوع سیاق نظر کے سامنے آتا رہتا ہو تو گو اس کی تمثال تو باقی رہے گی اور اس کا اعادہ بھی اتنی ہی سہولت کے ساتھ ہو جائیگا۔ لیکن یہ خاص موتلفات اور خاص تاریخ و وقت کے ساتھ یاد نہ آئے گا۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو شناخت تو کرتے ہیں لیکن یہ ہم کو یاد نہیں ہوتا کیونکہ اس کے موتلفات اس قدر گڈمڈ ہوتے ہیں کہ کچھ ٹھیک پتہ نہیں چلتا۔ ایسا ہی نتیجہ تقریباً اس وقت ہوتا ہے جب موتلفات تو واضح ہوتے ہیں لیکن ان کا احیاء غیر واضح طور پر ہوتا ہے اس صورت میں ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم نے اس شے کو دیکھا ہے لیکن کب اور کہاں دیکھا ہے یہ یاد نہیں آتا۔ اگرچہ کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس یاد آگیا لیکن پھر کچھ نہیں۔ یہ کہ کمزور دماغی تہیجات اس طرح شعور کو متاثر کر سکتے ہیں اس حالت سے واضح ہو جاتا ہے جب ہم کسی نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ ہماری زبان پر آ آکر رہ جاتا ہے یہی حالت اس وقت ہوتی ہے۔ جب کوئی تجربہ ہم کو آشنا تو معلوم ہوتا ہے مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کیوں آشنا معلوم ہوتا ہے اس کے موتلفات بھی شناخت سے اسی طرح خیال میں آ آکر رہ جاتے ہیں

ایک عجیب و غریب تجربہ جو ہر شخص کو ہوتا ہے اس امر کا احساس ہے کہ موجودہ لمحہ کا کامل طور پر پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔ یعنی ہم یہی بات انھیں اشخاص سے اسی مقام پر پہلے کہہ چکے ہیں وغیرہ۔ اس پہلے سے موجود ہونے کی حس کو ایک بڑا عقدہ خیال کیا گیا ہے اور اس کے متعلق بہت سے نظریات قائم ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر وگین اس احساس کی وجہ یہ خیال کرتے ہیں کہ نصف کروں کا عمل غیر مربوط ہو جاتا ہے دونوں کو ایک ہی واقعہ کا شعور ہوتا ہے لیکن ایک کو ذرا پہلے ہوتا ہے اور دوسرے کو ذرا بعد۔ لیکن میں تو یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ اس کو زبردستی عقدہ بنا دیا گیا ہے۔ میں نے تو اپنے اوپر اس کا بار بار تجربہ کیا ہے اور مجھے تو حافظہ کی ذیک صورت ثابت ہوا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ بعض سابقہ

حالات دوبارہ سامنے آتے ہیں اور بعض نہیں آتے۔ جو حصے ماضی کے مختلف ہوتے ہیں وہ ابتداءً شعور میں پوری طرح پر نہیں آتے جس کی وجہ سے اس وقت اور گذشتہ وقت کا فرق معلوم نہیں ہوتا۔ ہم کو صرف ایسے موجودہ منظر کا تجربہ ہوتا ہے جس میں ماضی سے ایک مشابہت ہوتی ہے۔ پروفیسر لیڈرس جو ایک سمجھے ہوئے مشاہد ہیں وہ بھی اس واقعہ کی یہی توجیہ کرتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جو نہی ماضی کا سیاق کامل اور ممیز ہو جاتا ہے تو تجربہ کی حیرت فزائی جاتی رہتی ہے۔

فراموشی ذہن کے علمی سودمندی میں فراموشی بھی اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ یادداشت۔ اعادہ کامل کے متعلق ہم ایتلاف کے ذیل میں کہہ چکے ہیں کہ یہ بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ اگر ہمیں ہر شئے یاد رہ جائے تو اکثر مواقع پر اتنی ہی پریشانی ہو جتنی کہ کچھ نہ یاد رہنے سے اگر ہمیں ہر چیز یاد رہتی تو ایک گذشتہ مدت کی محاکات میں اتنی ہی دیر لگتی جتنی کہ اس کو گذرتے وقت لگی تھی اور ہم اپنے تخیل میں کبھی ترقی نہ کر سکتے۔ یادداشت میں وقت ہمیشہ مختصر ہو جاتے ہیں اور مختصر ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے ایسے واقعات جن سے یہ پر ہوتے ہیں یادداشت میں آکر حذف ہو جاتے ہیں۔ مسٹر ربٹ کہتے ہیں "یاد رکھنے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہم کو بھولنا چاہئے۔ بہت سی شعوری حالتوں کو اگر ہم بالکل ہی نہ بھول جاتے اور بہت سی کو تھوڑی دیر کے لئے نہ بھلا سکتے تو ہم کو کوئی شے یاد ہی نہ رہتی۔ اس لئے بعض حالتوں میں فراموشی حافظہ کی خرابی کی بناء پر نہیں ہوتی بلکہ اس کی عمدگی اور تندرستی کی دلیل ہوتی ہے"۔

امراضی حالتیں بالعموم ہپناٹزم یا تنویم کے معمول وہ باتیں بھول جاتے ہیں جو ان کی غشی کی حالت میں ہوتی ہیں لیکن پہلی غشی کی باتیں ان کو دوسری غشی میں یاد آجاتی ہیں ایسا ہی

"دو گونہ شخصیت" کی حالت میں ہوتا ہے کہ اس میں بھی ایک زندگی کی کوئی بات دوسری زندگی میں یاد نہیں آتی۔ ان حالتوں میں اکثر اوقات ایک شخصیت اور دوسری شخصیت کی حسیت میں بھی فرق ہوتا ہے ممکن ہے کہ بعض حاسے ایک حالت میں صحیح ہوں اور دوسری حالت میں بیکار ہو جائیں۔ ایسی صورت میں ممکن ہے کہ حسیت کے ساتھ ہی اس کا حافظہ بھی کارآمد دبیکار ہوتا ہے۔ موسیو بیری جینٹ نے مختلف طریقوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے مریض جو چیزیں بے حسی کے عالم میں بھول جاتے تھے وہ ان کو حس کے عود کر آنے کے بعد یاد آجاتی ہیں مثلاً وہ ایک مریض کی لمسی حس کو برقی امواج کے ذریعہ کچھ عرصہ کیلئے درست کر لیتے ہیں اور اس حالت میں اس سے کنجیوں پنسلوں وغیرہ کے چھونے یا خاص حرکات کرنے مثلاً صلیب کی علامت بنانے کو کہتے ہیں جب بے حسی کا وقت آتا ہے تو ان کو وہ اشیا یا وہ حرکات ہرگز یاد نہیں آتیں۔ ان کا جواب یہی ہوتا ہے کہ تمہارے ہاتھ میں تو کچھ بھی نہ تھا ہم نے تو کچھ بھی نہ کیا تھا۔ دوسرے دن جب اسی عمل سے حسیت درست ہو جاتی ہے تو انھیں گذشتہ دن کے واقعات پوری طرح پر یاد ہوتے ہیں اور جو چیز اس دن انھوں نے ہاتھ میں لی تھی یا جو کام کیا تھا اس کو بلا تکلف بتاتے ہیں۔

ان امراضی واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانی یادداشت کا حلقہ ممکن ہے جتنا کہ ہم خیال کرتے ہیں اس سے بہت زیادہ وسیع ہو اور بعض باتوں کو بظاہر بھول جانا اس امر کا ہرگز ثبوت نہیں ہو تا کہ بہ حالات دیگر یہ ہمیں یاد نہ آئیں گی۔ لیکن ان سے کسی طرح سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربہ کا کوئی جزو مطلقاً ذہن سے اتر ہی نہیں سکتا۔

باب ۱۹

تمثل

تمثل کسکو کہتے ہیں

حس ایک مرتبہ تجربہ میں آکر کل نظام عصبی کو ہمیشہ کے لئے متغیر کر دیتے ہیں جس کی بنا پر ان کی نقول ذہن میں اصل خارجی مہیج کے رفع ہو جانے کے بعد بھی پھر پیدا ہو جاتی ہیں لیکن ذہن میں ایسی کوئی نقل پیدا نہیں ہو سکتی جس کا خارج سے کبھی ارتسام نہ ہوا ہو۔ اندھے قوت بصارت کے زائل ہونے کے بعد ممکن ہے برسوں بصری مناظر کے خواب دیکھیں بہرے قوت سماعت کے باطل ہونے کے بعد ممکن ہے کہ برسوں خواب میں آوازیں سنیں لیکن جو شخص بہرا ہی پیدا ہوا ہو اس کو کسی صورت سے بھی آواز کا تمثل نہیں کرایا جا سکتا اور نہ ہی اندھے کے ذہن میں بصری تمثالات آسکتی ہیں۔ لاک کے یہ لفظ پہلے بھی نقل کر آئے ہیں اور پھر ان کے اعادہ کئے دیتے ہیں کہ "ذہن اپنے لئے کوئی نیا سادہ تصور نہیں گھڑ سکتا۔" ان کے اصل تمام کے تمام لازمی طور پر خارج سے ہوئے ہوں گے۔ مخیلہ یا تمثل اس قوت کا نام ہے جس سے ہم ان نقول کا اعادہ کر سکتے ہیں جن کی اصل حسوں کا ہم کو ایک بار تجربہ ہو چکا ہے۔ جب نقول بعینہ اصل کے مطابق ہوتی ہیں تو تمثل

محاکاتی کہلاتا ہے۔ اور جب ان میں مختلف حسوں کے عناصر ملے ہوئے ہوتے ہیں جس سے نئی چیزیں بن جاتی ہیں تو (Productive) اس کو اختراعی کہتے ہیں جب ان کا استحضار اپنے مقرون ماحول کے ساتھ ہوتا ہے جس سے کہ ایک وقت کا تعین ہو جائے تو احیا کے بعد یہ یادداشتیں بن جاتی ہیں یادداشت سے ابھی بحث کر چکے ہیں۔ جب ذہنی تصویریں ایسے معطیات سے ملکر بنتی ہیں جو باہم آزادی کے ساتھ ترکیب پاتے ہیں اور کسی سابقہ مجموعہ کی بعینہ نقل نہیں ہوتے تو صحیح معنی میں تمثل کا عمل ہوتا ہے۔

مختلف افراد کے بصری تمثل میں فرق ہوتا ہے۔ گذشتہ حسی تجربات کے متعلق ہمارے تصورات و تمثالات یا تو واضح و کامل ہوتے ہیں یا دھندلے بگڑے ہوئے اور ناقص ہوتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے تصورات مجرد کے متعلق لاک و برکلے یا دیگر فلاسفہ میں جو مباحث ہوئے ہیں ان کی وجہ یہی فرق تھا کہ ایک شخص ان کو زیادہ کامل اور تیز بنا سکتا ہے اور دوسرا کم۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کا عام تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تصور نہ تو غیر قائم الزاویہ ہوتا ہے اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الاضلاع اور نہ مساوی الزوایا غیر مساوی الزوایا۔ برکلے کہتا ہے کہ "اگر کسی شخص کے ذہن میں اس قسم کے مثلث قائم کرنے کی قوت ہے تو بحث و مباحثہ کر کے اس کے ذہن سے اس کو نکالنا بالکل بے سود ہوگا اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ متعلم اپنے اندر اچھی طرح سے دیکھ لے کہ آیا وہ خود اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں۔

ابھی حال تک فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ ذہن انسانی کا ایک معیاری نمونہ ہوتا ہے اور تمام اشخاص کے ذہن اس نمونہ کے مشابہ ہوتے ہیں اور یہ کہ اس قسم کی قوتوں کے متعلق جیسے کہ تمثل ہے کلی دعاوی قائم کئے جا سکتے ہیں۔ مگر تھوڑا ہی عرصہ ہوا ہے کہ بہت سے ایسے انکشافات

ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظریہ قطعاً غلط تھا۔ تمثل نہیں بلکہ تمثلات ہوتے ہیں جن کا بالتفصیل مطالعہ ہونا چاہیئے۔

مسٹر گیلٹن نے ۱۸۸۰ء میں اعداد و شمار کے ذریعہ سے تحقیق کرنی شروع کی تھی جس سے کہنا چاہیئے کہ بیانی نفسیات کا دور شروع ہوتا ہے۔ انھوں نے بہت سے لوگوں کے نام اس مضمون کے خطوط بھیجے کہ ایک خاص صبح کو ناشتہ کی میز کی جو تمثال ان کے ذہن میں ہوتی ہے اس کو بیان کریں۔ اس میں تغیرات بے حد پائے گئے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مشہور قابلیت کے لوگوں میں بصری تمثال قائم کرنیکی قوت نوجوان اور معمولی آدمیوں کی نسبت کم پائی گئی۔

متعلم کو اس کے متعلق تفصیلی بحث مسٹر گیلٹن کی کتاب "تحقیقات متعلقہ قوت انسانی" میں صفحہ (۸۳) سے صفحہ (۱۱۴) تک ملے گی۔ خود میں ایک عرصہ تک اپنے نفسیات کے طالبعلموں سے ان کے بصری تمثل کی کیفیت دریافت کرتا رہا ہوں اور ان کے بیان سے ان تمام تغیرات کی تائید ہوتی ہے جن کا مسٹر گیلٹن ذکر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں دو ایسے اشخاص کی حالت نقل کرتا ہوں جو بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ دونوں ایک مشہور حکیم کے رشتے میں پوتے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کا تمثل اچھا ہے وہ کہتا ہے۔

آج صبح کے ناشتہ کا منظر دھندلا بھی معلوم ہوتا ہے اور روشن بھی ہے۔ اگر میں اس کا خیال ایسی حالت میں کرتا ہوں جب میری نظر کسی شئے پر جمی ہوئی ہوتی ہے تو یہ دھندلا نظر آتا ہے۔ اگر میں آنکھیں بند کر کے اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بالکل واضح اور روشن معلوم ہوتا ہے آنکھیں بند کرتے ہی تمام چیزیں واضح معلوم ہونے لگتی ہیں تاہم جب میں اپنی توجہ کسی خاص شئے کی طرف منعطف کرتا ہوں تو یہ اور بھی واضح و روشن ہو جاتی ہے مجھ میں رنگ کے یاد کرنے کی قوت اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ مثلاً اگر مجھے پھولوں سے بھری ہوئی

رکابی کا اعادہ کرنا ہو تو میں اس کی پوری طرح سے تصویر اتار سکتا ہوں۔ ہر شے جو میز پر تھی اس کا رنگ بالکل واضح معلوم ہوتا ہے۔ میرے تمثالات کی وسعت میں بہت کم تحدید ہے۔ میں کمرے کے چاروں ضلع دیکھ سکتا ہوں میں دو تین چار اور اس سے زیادہ کمروں کے بھی چاروں اضلاع کا اس وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں کہ اگر کوئی پوچھے فلاں کمرے کے فلاں مقام پر کیا چیز ہے یا کرسیوں وغیرہ کو شمار کرنے کے لئے کہے تو میں بلا کسی دقت کے شمار کر سکتا ہوں جس قدر مجھ کو حفظ یاد ہوتا جاتا ہے اسی قدر وضاحت کے ساتھ میں حفظ شدہ صفحات کی تمثالات دیکھتا ہوں۔ قبل اس کے کہ میں زبانی دُہراؤں مجھے سطور اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ میں نہایت ہی آہستہ لفظ بلفظ دیکھکر سنا سکتا ہوں لیکن میرا ذہن مطبوعہ تمثال میں اس قدر مصروف ہوتا ہے کہ مجھے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اس کا کیا مفہوم ہے۔ جب میں نے اپنے آپ کو پہلے پہل ایسا کرتے دیکھا تو مجھے خیال ہوا کہ اس کی وجہ غالبًا یہ ہے کہ مجھے یہ سطور اچھی طرح سے یاد نہیں ہیں۔ لیکن اب مجھے یقین ہے کہ میں ضرور تمثال دیکھتا ہوں۔ اور اس کا نہایت ہی قوی ثبوت یہ ہے کہ میں مندرجۂ ذیل کے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

"میں صفحہ کی ذہنی تمثال کی طرف دیکھ کر ان الفاظ کو بتا سکتا ہوں جن سے سطور شروع ہوتی ہیں اور ان الفاظ میں سے کسی ایک سے میں پوری سطر پڑھ سکتا ہوں۔ اگر الفاظ ایک سیدھی سطر میں یا سیدھے ہوتے ہیں مجھے ایسا کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اگر ان میں وقفے ہوتے ہیں تو دقت ہوتی ہے۔ مثلاً"

Etant fait..........................
Tons..................................
A des..................................
Que fiit..............................
Cer es...............................
Avec.................................
Unfieur.................
Comme.................

(La Fontaine 8 IV)

ناقص تمثل والا کہتا ہے

”اور لوگوں کے تمثالات کے تذکرہ سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ میں ذہنی تمثالات قائم کرنے کی قابلیت بہت کم ہے جس عمل سے کہ میں کسی خاص واقعہ کو یاد رکھتا ہوں وہ ممیز تمثالات کے سلاسل کا عمل نہیں ہے بلکہ ایک عظیم الشان تصویر ہے جس کے خفی ترین ارتسامات کا گہرے گہر میں ادراک ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے کسی واقعہ کی ممیز تمثال پیدا نہیں کر سکتا اگرچہ چند سال ہوئے کہ میں ایسا کر سکتا تھا لیکن رفتہ رفتہ وہ قابلیت زائل ہوگئی ہے۔ اپنے واضح ترین خوابوں میں جن کی باتیں بالکل حقیقی واقعات کی طرح سے معلوم ہوتی ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میری آنکھوں کے آگے اندھیرا سا ہے جس سے تمثالات دھندلی ہو رہی ہیں ناشتہ کی میز کے متعلق یہ ہے کہ مجھے اس میں کوئی شے واضح و متعین معلوم نہیں ہوتی ہر شے مبہم اور دھندلی معلوم ہوتی ہے میں نہیں کہہ سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں میں غالباً کرسیوں کو نہیں گن سکتا مجھے یہ معلوم ہے کہ دس کرسیاں ہیں مجھے کوئی شے تفصیل کے ساتھ نظر نہیں آرہی ہے۔ اصل شے ایک عام ارتسام ہے اور خصوصیت کے ساتھ میں یہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں۔ رنگ بھی جہاں تک مجھے یاد ہے تقریباً وہی ہے صرف کسی قدر ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ غالباً سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ جو میں کسی شے کے رنگ کا تصور کر سکتا ہوں۔ وہ میز کے کپڑے کا رنگ ہے۔ اور

اگر یہ یاد ہوتا کہ دیوار کے کاغذ کا کیا رنگ تھا تو میں اس کا بھی اسی قدر وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا۔"

جس شخص کا بصری تمثل قوی ہوتا ہے اس کے یہ سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے کہ لوگ اس کے بغیر سوچ کیسے سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگ بصری تمثالات سے اس قدر عاری ہوتے ہیں کہ ان کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ وہ بصری تمثالات رکھتے ہی نہیں بجائے اس کے کہ ناشتہ کی میز کی تمثال ان کے ذہن میں آئے وہ یہ کہیں گے ہمیں ناشتہ کی میز یاد ہے یا یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ اس پر کیا کیا چیزیں تھیں۔ وہ ذہنی مواد جس کا کہ یہ علم بنا ہوتا ہے غالباً محض لفظی تمثالات ہوتی ہیں۔ لیکن اگر کافی گوشت بغیر انڈوں کے لفظوں کی بنا پر ہر انسان اپنے باورچی سے مخاطب ہو کر ناشتہ کا حساب ادا کر سکے اور آئندہ روز کے لئے ناشتہ کا انتظام کر سکے اور اسی طرح کر سکے جس طرح وہ بصری اور ذائقی یادداشتوں سے کرتا تو پھر علمی اعتبارات سے یہ سوچنے کا ایسا ہی عمدہ مواد ہیں جیسی کہ بصری تمثالات بن سکتی ہیں۔ بلکہ اکثر اغراض کے لئے یہ تمثلی اصطلاحات سے زیادہ بہتر ہوں گی فکر میں علاقہ و نتیجہ دو اہم چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کے لئے وہ ذہنی مواد جو سب سے آسان ہو زیادہ موزوں ہوگا۔ اب الفاظ خواہ تو وہ زبان سے ادا ہوئے ہوں یا ادا نہ ہوئے ہوں سب سے آسان مواد ہوتے ہیں۔ ان میں صرف یہی بات نہیں ہوتی کہ ان کا احیا بہت سرعت کے ساتھ ہو سکتا ہے بلکہ ان کا احیاء حقیقی حسوں کی طرح سے ہو سکتا ہے اور اتنی سہولت کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ تجربہ کے کسی جزو کا اس قدر سرعت کے ساتھ احیاء نہیں ہو سکتا اگر ان میں کوئی ایسا فائدہ نہ ہوتا تو یہ کسی طرح ممکن نہ ہوتا کہ انسان جوں جوں سن رسیدہ ہوتا جاتا ہے اس کی قوت فکر بڑھتی جاتی ہے اور بصری تمثال قائم کرنے کی قوت کم ہوتی ہے جیسا کہ مسٹر گیلٹن نے رائل سوسائٹی کے اراکین کے اندر پایا تھا!

آوازوں کے تمثال ان کے باب میں بھی افراد میں اختلاف ہے جو کسی

تمثالات میں مصروفِ فکر ہوتے ہیں ان کو مسٹر گیلٹن سماعی کہتے ہیں۔ موسیو بنیٹ کہتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ بصارتی تمثل والے لوگوں سے کم ہوتے ہیں۔ اس قسم کی ذہانت کے اشخاص اپنے افکار کا آواز کے ذریعے سے تمثل کرتے ہیں۔ سبق یاد کرنے کے لئے یہ لوگ صفحہ کے منظر کو اپنے ذہن پر نقش نہیں کرتے بلکہ الفاظ کی آوازوں کو ذہن میں رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسے حضرات کان ہی سے استدلال کرتے ہیں اور کان ہی سے یاد کرتے ہیں۔ زبانی جمع کرتے وقت یہ اعداد کے نام کو زبانی دہراتے ہیں اور پھر جمع کرتے ہیں اور ہندسوں کا ان کے ذہن میں خیال نہیں آتا۔ تمثل کبھی سماعی شکل اختیار کرلیتا ہے۔ لی گووی سکریب سے کہتا ہے کہ جب میں کسی منظر کا حال لکھتا ہوں تو میں تو آوازیں سنتا ہوں لیکن تم اس کو دیکھتے ہو میں تو جو فقرہ لکھتا ہوں اس میں اس شخص کی آواز محسوس کرتا ہوں جس کی زبان سے ادا ہوتا ہے۔ مگر تمہارے ایکٹر تمہاری آنکھوں کے سامنے پھرتے اور حرکت کرتے ہیں۔ میں سامع ہوں اور تم ناظر ہو۔ اسکرائب نے کہا کہ بالکل صحیح ہے۔ مگر تمہیں یہ بھی معلوم ہے کہ جب میں کچھ لکھتا ہوں تو اس وقت کہاں ہوتا ہوں۔ میں تماشاگاہ کے وسط میں ہوتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ خالص سماعتی جب کہ محض اپنی ایک قوت کو ترقی دینا چاہتا ہے تو خالص بصارتی کی طرح حافظہ کے حیرت انگیز کارنامے دکھا سکتا ہے مثلاً موزورٹ نے دو مرتبہ سنکر مسر دی اُف سپٹائن جیبل کو دہرا دیا تھا۔ بی تھوان اگرچہ بہرا تھا لیکن اپنی طویل راگنیاں تصنیف کرکے دل ہی دل میں ان کو دہراتا تھا۔ اس کے برعکس بصارتی کی طرح سے سماعتی قسم کے آدمی کو شدید خطرات کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کی سماعتی تمثل باطل ہوجائے تو وہ بالکل لاچار ہوجاتا ہے اور اس کا حافظہ بالکل ہی جواب دیدیتا ہے۔

عضلی حسوں کے تمثال

پروفیسر اسٹرکر ساکن وائنا غالباً عضلاتی تمثل رکھتے ہیں

یا کم از کم ان میں تمثل کی یہ قسم غیر معمولی طور پر ترقی یافتہ ہے۔ انھوں نے خود اپنی حالت کی نہایت ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی ہے۔ اپنی اور دوسری اشیاء کی حرکات کی یادداشتوں کے ساتھ ان کو ہمیشہ ممیز قسم کے عضلی احساسات ہوتے ہیں۔ اور یہ احساسات جسم کے ان حصوں میں ہوتے ہیں جو قدرتی طور پر اس حرکت کے عمل میں لانے یا اس کے دیکھنے میں ہوتے مثلاً ایک سپاہی کو مارچ کرتا ہوا تصور کرتے وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود پروفیسر صاحب تمثال کو مارچ کرنے میں اس طرح سے مدد دے رہے ہیں کہ اس کے عقب میں خود مارچ کرتے ہیں۔ اگر وہ اپنی ٹانگوں کے اس ہمدردانہ احساس کو دبا دیتے ہیں اور اپنی توجہ محض خیالی سپاہی کی طرف مبذول کرتے ہیں تو وہ بالکل رک جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ کسی شے کی بھی حرکت کا تصور کیوں نہ ہو۔ جس وقت احساس حرکت ان کی آنکھوں یا ہاتھ پاؤں سے معدوم ہوتا ہے۔ معاً وہ شے ساکن ہو جاتی ہے۔ بامعنی گفتگو کی حرکات بھی ان کی ذہنی زندگی میں بہت بڑا کام انجام دیتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ " جب میں اپنے اختباری کام کے بعد اس کے بیان و شرح کی طرف متوجہ ہوتا ہوں تو میرا یہ اصول ہے کہ میں پہلے پہل حرف الفاظ کا اعادہ کرتا ہوں جن کا میں نے مشاہدہ کے وقت اس کی مختلف جزئیات کے ساتھ ایتلاف کر لیا تھا۔ کیونکہ میرے تمام مشاہدات میں زبان اس قدر اہم کام انجام دیتی ہے کہ میں مظاہر کا مشاہدہ کرتے ہی ان کو الفاظ کے لباس میں منتقل کر دیتا ہوں۔

اکثر اشخاص سے جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ تم الفاظ کا تمثل کس واسطے سے کرتے ہو تو وہ یہی جواب دیں گے کہ واسطہ سماعت سے جب تک کہ ان کی توجہ خاص طور پر اس طرف منتقل نہیں کی جاتی اس وقت تک ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا سمعی تمثالات زیادہ ہوتی ہیں یا حرکی جن کا تعلق اعضائے تکلم سے ہوتا ہے

اس وقت کے محسوس کرانے کا ایک عمدہ طریقہ اسٹر کر صاحب نے تجویز کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ "اپنے منھ کو تھوڑا سا کھولو اور کسی سفتی یا سنی لفظ کا تصور کرو مثلاً مات[1] دانت، کیا اس حالت میں تمہاری تمثال واضح ہے" اکثر لوگوں کے ذہن میں تمثال ابتداءً موٹی سی ہوگی جیسی کہ لفظ کی آواز اس وقت ہوتی جب کہ اس کو ہونٹوں کو علیحدہ کرا کے ادا کیا جاتا۔ اکثر لوگ منھ کھولکر الفاظ کا تصور کر ہی نہیں سکتے۔ بعض چند بار کوشش کر کے اسمیں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اختبار سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارا لفظی تمثل ہونٹوں زبان حلق اور بلعوم کے اصلی احساسات کے کس قدر تابع ہوتا ہے۔ پروفیسر بین کہتے ہیں کہ دراصل دبی ہوئی حرکات تکلم ہماری یادداشت عقل اظہار اور کلام کے تصور کا مواد ہوتی ہیں۔ جن اشخاص کا بصری تمثل کمزور ہوتا ہے ان کی تمثال تلفظ درحقیقت لفظی خیال کا کل مواد معلوم ہوتی ہے پروفیسر اسٹر کر کہتے ہیں کہ میں اپنی حالت کے متعلق کہتا ہوں کہ جن الفاظ میں کہ میں مصروف فکر ہوتا ہوں ان میں کوئی سماعی تمثال داخل نہیں ہوتی۔

تمثالات لمس یہ بعض اشخاص میں بہت قوی ہوتی ہیں۔ سب سے واضح لمسی تمثالات اس وقت محسوس ہوتے ہیں۔ جب ہم خود کسی مقامی گزند سے بال بال بچ جاتے ہیں یا کسی دوسرے کے ضرب وغیرہ لگتی ہوئی دیکھتے ہیں ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ اس جگہ پر جو ضرب سے بچ گئی ہے یا جس میں کہ کسی دوسرے شخص کے چوٹ لگ گئی ہے۔ خیالی حس کے اثر دردناک معلوم ہونے لگے۔ اس حس کو محض خیالی ہی نہیں کہہ سکتے کیونکہ روئیں کھڑا ہونا رنگ کا فق ہونا یا چہرہ پر سرخی دوڑنا اور اس قسم کی علامات جو واقعی طور پر انقباض عضلات کی دلیل ہوتے ہیں اس وقت بہت ممکن ہے کہ رونما ہوں۔

ہر جی ایچ میر کہتے ہیں کہ "ایک تعلیم یافتہ شخص نے بیان کیا کہ

---

[1] اصل میں انگریزی مثال دیگئی ہے میں نے اسکو اردو کی مثال سے بدل لیا ہے۔ مترجم

ایک دن میں اپنے مکان میں داخل ہو رہا تھا کہ اچانک میرے خرد سال بچے کی انگلی دروازہ میں آگئی۔ خوف کے عالم میں میرے بھی اپنی اسی انگلی میں درد محسوس ہونے لگا جس میں بچہ کے چوٹ لگی تھی اور یہ درد تین دن تک رہا۔"

اندھے بہرے گونگے (مثلاً لورا برجمین) کا تمثیل ظاہر ہے کہ لمسی اور حرکی مواد تک محدود ہوگا۔ تمام نابینا لمسی اور عضلی تمثیل رکھتے ہیں۔ جب اس نوجوان کو جس کے موتیا بند کا ڈاکٹر فرینز[1] نے علاج کیا تھا مختلف ہندسی اشکال دکھلائی گئیں تو وہ کہتا ہے کہ میں ان سے اس وقت تک مربع اور دائرہ کا تصور نہیں قائم کر سکا جب تک جو کچھ میں دیکھ رہا تھا اس کا میں نے اپنی انگلی کے نقاط کے ذریعہ سے اس طرح سے ادراک نہیں کیا کہ گویا میں ان کو واقعاً چھوتا ہوں۔

امراضی اختلافات گذشتہ چند سال میں افیزیا یا فتور گویائی کا جو مطالعہ کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمثیل کے استعمال میں مختلف اشخاص میں ناقابل بیان اختلاف ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں خیال کا مادہ عادۃً بصری ہوتا ہے بعض لوگوں میں سمعی اور بعض میں تلفظی یا حرکی اور غالباً عام طور سے اکثر اشخاص میں سب اقسام مساوی طور پر ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ یہ مختلفات شرکاٹ[2] کے نام سے مشہور ہیں۔ ایک ہی چوٹ سے ایسے اشخاص پر جن میں اس قسم کے اختلافات پائے جائیں مختلف عملی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کا جو حصہ دماغی چوٹ سے بیکار ہوتا ہے وہ بہت ہی کار آمد تھا۔ دوسرے کے یہاں اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ ایک مفید واقعہ شرکاٹ نے ۱۸۸۳ء میں شائع کیا تھا مریض ایک تاجر تھا۔ یہ بہت ہی قابل لیکن خصوصیت کے ساتھ بصارتی واقع ہوا تھا۔ کسی دماغی حادثہ کی وجہ سے اس کی تمام بصری تمثالات زائل ہو گئیں اور ان کے ساتھ ہی اس کی علمی قابلیت کا بھی بیشتر حصہ رخصت ہو گیا۔ لیکن اس کے علاوہ جو اس میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں

[1] فرانس کا مشہور عالم عضویات۔

ہوا تھا۔ اس نے بہت ہی جلد یہ دریافت کر لیا کہ میں اپنے حافظہ کو ایک نئے طور پر بھی استعمال کر کے کام چلا سکتا ہوں اور دونوں حالتوں کے فرق کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔" ہر بار جب وہ مقام میں داخل ہوتا ہے جہاں اسکو تجارتی کاروبار کی وجہ سے اکثر آنا پڑتا ہے تو اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں ایک نئے شہر میں داخل ہو رہا ہوں۔ وہ آثار، مکانات اور گلیوں کو اسی استعجاب سے دیکھتا ہے کہ گویا پہلے پہل دیکھ رہا ہے جب اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ شہر کی سب سے بڑی تفریح گاہ کا حال بیان کرے تو وہ جواب دیتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ یہ فلاں جگہ ہے لیکن اس کا تصور کرنا میرے امکان سے باہر ہے اور میں تمہیں اس کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتا۔

جس طرح وہ اکو یاد نہیں رکھ سکتا اسی طرح وہ اپنے بیوی بچوں کی شکلیں بھی یاد نہیں رکھ سکتا حتیٰ کہ ایک مدت تک ساتھ رہنے کے بعد بھی وہ اس کو اجنبی ہی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنے چہرہ کو بھول جاتا ہے اور ایک دن خود اپنے عکس کو آئینہ میں دیکھ کر اس کو اجنبی سمجھ کر تخاطب شروع کر دیا تھا۔ اس کو یہ بھی شکایت ہے کہ مجھے رنگوں کا احساس نہیں رہا" میری بیوی کے سیاہ بال ہیں اس قدر تو میں جانتا ہوں لیکن میں ان کے رنگ کا اسی طرح سے تصور نہیں کر سکتا جسطرح کہ اسکے چہرہ اور اسکے خط و خال کا تصور نہیں کر سکتا یہی بصری فراموشی ان اشیاء پر بھی طاری ہے جو اسکے بچپن کے زمانہ سے تعلق رکھتی ہیں وہ اپنے والدین کے مکان وغیرہ سب کچھ بھول چکا ہے۔ اس میں اس بصری تمثالات کے فقدان کے علاوہ اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ اب جب کبھی وہ اپنی خط و کتابت میں کسی شے کو تلاش کرتا ہے تو اس کو خطوط کو ایک اجنبی شخص کی طرح لوٹنا پلٹنا پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ جس چیز کی اس کو ضرورت ہوتی ہے وہ مل جاتی ہے اب اس کو ایلیڈ کے صرف چند ابتدائی اشعار زبانی یاد ہیں اور باقی ہومر دیر جل اور ہوراس کے کلام میں سے کچھ بھی یاد نہیں جمع کرتے وقت اعداد کو

زبان سے پہلے ادا کر لیتا ہے کیونکہ اس کو اس امر کا اچھی طرح سے احساس ہے کہ مجھے اپنے حافظہ کو سمعی تمثالات سے مدد پہنچانی چاہئے اور سمعی تمثالات سے وہ کام بھی لیتا ہے لیکن کوشش سے جن الفاظ یا فقرات کو وہ زبانی ادا کرتا ہے وہ اس کو کانوں میں گونجتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے لئے بالکل ایک نئی حس ہے۔ اگر وہ کسی شے کو زبانی یاد کرنا چاہتا ہے مثلاً چند فقرات کو تو ان کا چند بار بآواز بلند پڑھنا ضروری ہے تاکہ کان اچھی طرح سے متاثر ہو جائے بعد میں جب وہ اس کا اعادہ کرتا ہے تو اندرونی سماعت کی حس ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد الفاظ ادا ہوتے ہیں یہ احساس اس کو پہلے کبھی نہ ہوا کرتا تھا۔

اس قسم کے آدمی کی اگر سمعی تمثالات اچانک باطل ہو جائیں تو اس کو اتنی وقت ہرگز محسوس نہ ہو۔

عصبی عمل تمثل میں اکثر طبی مصنفین یہ کہتے ہیں کہ وہ دماغی فعلیت جس پر تمثل مبنی ہوتا ہے اور مقام میں ہوتی ہے اور حس کی دماغی فعلیت اور مقام میں ہوتی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے سے کہ دونوں عملوں کے ایک ہی عصبی قطعات ہوتے ہیں واقعات کی زیادہ آسانی کے ساتھ توجیہ ہوتی ہے۔ ہمارے ذہنی تمثالات ایتلاف کی بناء پر پیدا ہوتے ہیں کسی سابقہ تصور یا حس سے اس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ایتلاف بالیقین ان تموجات کی بناء پر پیدا ہوتا ہے جو ایک قشری مرکز سے دوسرے قشری مرکز تک جاتے ہیں۔ اب ہم کو صرف یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ اندرون قشر کے تموجات خلایا میں اتنا قوی دھکا پیدا نہیں کر سکتے جیسا کہ آلات حس کے تموجات پیدا کرتے ہیں اس سے حس و تمثال کے ذہنی فرق کی توجیہ ہو جائے گی اور مختلف مرکزوں کے فرض کرنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ کیونکہ دھکا کی شدت کے ساتھ معروض فکر کی محسوس موجودگی یا وضاحت کی

حس وابستہ ہوتی ہے اور دھاکہ کی کمزوری کے ساتھ خفت اور خارجی بے حقیقی کا تعلق ہے۔

اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حس اور تمثل قشر کے ایک حصے کی فعلیت کا نتیجہ ہوتے ہیں تو ہم کو اس امر کی نہایت ہی عمدہ وجہ مل سکتی ہے کہ ان کو ان مرکزوں کے عمل کے مطابق ہونا چاہیئے اور یہ کہ وہ عمل جس سے کہ یہ احساس ہوتا ہے کہ شے درحقیقت موجود ہے محض ان تموجات سے پیدا ہو سکتا ہے جو حوالی سے آتے ہیں اور قشر کے گردوپیش کے حصوں کے تموجات سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ کہ اس سے ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے کہ حسی عمل کو تصوری اعمال سے خواہ وہ کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں علیحدہ ہونا چاہیئے۔ ڈاکٹر منسٹربرگ صحیح کہتے ہیں کہ "اگر یہ خاص انتظام نہ ہوتا تو ہم حقیقت اور واہمہ میں امتیاز نہ کر سکتے۔ ہمارا کردار اپنے سے متعلق واقعات کے مطابق نہ ہوتا بلکہ غیر مطابق اور مجنونانہ ہوتا اور ہم اپنے آپ کو زندہ نہ رکھ سکتے"۔

بعض اوقات (اگرچہ بہت شاذ) محض اندرونی قشر کے تموجات سے شدید قسم کا دھاکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ حاسہ سماعت میں ایسی صورت میں حس اور تمثل کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے، جہاں حس اس قدر کمزور ہوتی ہے کہ بس اس کا ادراک ہی ہو سکتا ہے۔ شب کے وقت جب کسی دور کے گھنٹے کی خفیف سی آواز آتی ہے تو ہمارا تمثل آواز اور رتال دونوں کی محاکات کر دیتا ہے اور اکثر اوقات یہ بتانا مشکل معلوم ہوتا کہ آخری آواز کس وقت آئی۔ اسی طرح اگر دور سے بچے کے رونے کی آواز آتی ہو تو ہم کو ایسا ہی شک سا رہتا ہے کہ آیا یہ اب تک آ رہی ہے یا ہم اس آواز کا محض تمثل کر رہے ہیں۔ بعض سارنگی والے اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ نغمہ کے آخر تک

پہنچنے کے بعد وہ کمان کو اس طرح سے حرکت دیتے رہتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے ابھی بجا رہے ہیں لیکن تاروں کو چھوتے نہیں۔ سننے والا اپنے تمثّل میں ایسی آواز سنتا ہے جو اصل سے کچھ خفیف ہوتی ہے اوہام خواہ سماعت کے ہوں یا بصارت کے وہ اس کی دوسری مثال ہیں جن کا آئندہ باب میں ذکر آئے گا۔ میں ایک واقعہ اور بھی بیان کئے دیتا ہوں جس کی ہنوز توجیہ نہیں ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ چند مشاہدین (ہرجی ایچ میرایم سی ایچ فیری پروفیسر اسکاٹ اور مسٹر ٹی سی اسمتھ جو میرے ایک شاگرد ہیں) نے ان اشیاء کی جن کا کہ وہ اپنے چشم ذہن سے تمثّل کر رہے تھے منفی تمثالات مابعد کو محسوس کیا ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود شبکیہ اس فعل سے مقامی طور پر درماندہ ہو جاتی ہے۔

باب ٢٠

ادراک

ادراک اور حس

صفحہ ۵۱ پر بیان کر چکے ہیں کہ خالص حس ایک ایسا انتزاع ہے جو سن شعور میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا جو شے ہمارے آلات حس کو متاثر کرتی وہ صرف انھیں کو متاثر نہیں کرتی بلکہ اس کے علاوہ اور بھی کچھ کرتی ہے۔ یہ دماغی نصف کروں میں ایسے اعمال پیدا کر دیتی ہے جو ایک حد تک اس عضو کے اندر تجربات ماضی کے نظم و ترتیب پر مبنی ہوتے ہیں ان تجربات کے نتائج کی شعور میں تصورات سے تعبیر کی جاتی ہے، اور حس انھیں تصورات کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ ان تصورات میں سب سے پہلا تصور اس شئے کا ہوتا ہے جس میں صفت حسی موجود ہوتی ہے۔ جو چیزیں حاسہ کے سامنے موجود ہوتی ہیں ان کے شعور کو آج کل ادراک کہتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں کا شعور کم و بیش کامل ہو سکتا ہے ممکن ہے یہ محض شے کے نام اور اس کے ضروری اوصاف ہی تک محدود ہو۔ یا ممکن ہے کہ یہ اس شے کی انسبتہً بعیدی نسبتوں کا ہو۔ نسبتہً خالی اور پر شعور کے مابین کوئی قطعی امتیاز قائم کرنا مشکل ہے کیونکہ جس وقت ہم پہلی اور ابتدائی حس سے گزر جاتے ہیں تو ہمارا

ہ

کل شعور انتقالی ہوتا ہے اور ذہن کے مختلف انتقالات بتدریج ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں کیونکہ یہ سب ایتلاف کی نفسیاتی مشینری کے نتائج ہوتے ہیں۔ ایتلافی اعمال نسبتہً قریبی شعور میں کم اور نسبتہً بعیدی شعور میں زیادہ عمل کرتے ہیں اس لئے حسی اور محاکاتی دماغی اعمال ملکر ہمارے ادراکات کے مشمولات پیدا کرتے ہیں۔ ہر مقرون جزئی و مادی شے ایسے حسی اوصاف کا مجمع ہوتی ہے جن سے ہم مختلف اوقات میں واقف ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض اوصاف کو اس لحاظ سے کہ وہ نسبتہً زیادہ مستقل و دلچسپ یا عملی طور پر اہم ہوتے ہیں ہم اشیاء کے اجزائے اصلیہ قرار دیتے ہیں شکل قامت حجم وغیرہ اس قسم کے اوصاف ہیں اور اوصاف چونکہ نسبتہً غیر پائیدار ہوتے ہیں اس لئے ہم ان کو عارضی یا غیر اصلی کہتے ہیں اول الذکر اوصاف کو ہم اس کی حقیقت اور ثانی الذکر کو اس کا ظاہر کہتے ہیں۔ مثلاً میں ایک آواز سنتا ہوں اور اس کو سنکر کہتا ہوں کہ گھوڑا گاڑی جارہی ہے لیکن گھوڑا گاڑی کی آواز تو گھوڑا گاڑی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے سب سے غیر اہم اظہارات میں سے ہے۔ اصل گھوڑا گاڑی ایک محسوس ہونے والی یا کم از کم محسوس ہونے والی اور نظر آنے والی شے ہے جس کو آواز میرے تخیل میں پیدا کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے جب ایک بادامی رنگ کی بصری تصویر میرے سامنے آجاتی ہے جس کے خطوط متوازی نہیں ہیں جس کے زاوے مختلف قسم کے ہیں اور میں اس کو اپنے کتب خانہ کی بڑی مستطیل میز کہتا ہوں۔ یہ تصویر میز نہیں ہے۔ یہ ایسی بھی نہیں ہے جیسی کہ میز دی سامنے سے دیکھنے پر آنکھوں کو نظر آتی ہے یہ میز کی تین پہلوؤں کی بگڑی ہوئی تناظری تصویر ہے جس کا مجھے کم و بیش پورا بغیر بگڑا ہوا ادراک ہوتا ہے۔ میز کی پشت اس کے نکیلے کونوں اس کی لمبائی چوڑائی اس کا وزن یہ ایسی خصوصیات ہیں جن کا مجھے اس کے دیکھتے وقت ایسا ہی شعور ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کے نام کا اس کے نام کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا محض دستور پر مبنی ہے ورنہ اس کی پشت جسامت وزن مربع پن وغیرہ کو اس سے

کوئی تعلق نہیں۔
ریڈ صاحب نے سچ کہا ہے کہ فطرت اپنے معاملات میں کفایت شعار واقع ہوئی ہے اور وہ ہم کو ایسا علم دینے کے لئے جو تجربہ اور عادت سے آسانی کے ساتھ حاصل ہو سکتا ہو کسی خاص جبلت کو مقرر نہیں کرتی محاکاتی اوصاف فی الفور محسوس ہونے والے اوصاف ایک شے اور اس کا نام یہ وہ چیزیں ہیں جن سے واقعی میری ادراکی میز بنی ہے بچے باصرہ اور سامعہ کی ایک طویل تعلیم و تربیت کے بعد ہی ان حقایق کا ادراک کر سکتے ہیں جو رسیدہ لوگوں کو ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ادراک اکتسابی ہوتا ہے۔

ذہن کی ادراکی حالت ایک مرکب حالت نہیں ہوتی۔

تاہم یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس میں انفرادی حسوں اور تصوروں کا امتزاج لازم آتا ہے جس شے کا ادراک ہوتا ہے وہ ایک عدیم المثال حالت فکر کا معروض ہوتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کچھ حسی اور کچھ تصوری تموجات پر مبنی ہوتی ہے مگر اس میں نفسیاتی اعتبار سے کسی طرح سے بعینہ وہ حس اور تصور تو نہیں ہوتے جو یہ تموجات اس حالت میں انفرادی طور پر پیدا کرتے جب اور تموجات ان کے ساتھ عمل کرنے کے لئے نہ ہوتے بسا اوقات ہم شعور کی اول الذکر اور ثانی الذکر حالتوں کے مابین براہ راست فرق محسوس کر سکتے ہیں۔ صفت حسی ہمارے دیکھتے دیکھتے متغیر ہو جاتی ہے مذکورہ فرانسیسی فقرہ کو Pas de lieu Rhone que nons لو اس کو انسان بار بار پڑھے جائے مگر اس کی آوازیں اس انگریزی فقرہ Paddle your own canoe کی آوازوں کے مطابق معلوم نہ ہوں گی۔ جوں ہی انگریزی ایتلافات پیدا ہوتے ہیں تو خود آواز بدلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لفظی آوازوں کا اپنے معنی کے ساتھ عموماً جو وقت وہ مسموع ہوتی ہیں اسی وقت ادراک ہو جاتا ہے بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایتلافی انعکاسات چند لمحوں کے لئے دب جاتے ہیں (کیونکہ ذہن دوسرے خیالات میں مشغول ہوتا ہے) اور الفاظ کان پر محض سمعی

حسوں کی گونج کی طرح سے باقی رہتے ہیں عموماً تھوڑی دیر بعد ان کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن اس وقت ممکن ہے کہ انسان کو لفظ کے احساس سے تعجب ہو۔ خود اپنی زبان ہم کو بہت ہی عجیب و غریب معلوم ہو اگر ہم اس کو غیر زبانوں کی طرح سنیں مگر سمجھیں نہیں۔ آواز کا اتار چڑھاؤ اور حروف کی عجیب و غریب آوازیں ہمارے کانوں کو ایسی معلوم ہوں جس کا اب ہم کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ فرانسیسی کہتے ہیں کہ انگریزی ہم کو کووں کی کائیں کائیں معلوم ہوتی ہے ہے اور یہ اثر کبھی کسی انگریز کے کان پر نہیں ہوتا۔ ہم انگریزوں میں سے اکثر روسی زبان کی آواز کے متعلق بھی نہیں گے ہم سب کو احساس ہے کہ جرمن زبان میں آواز کے اتار چڑھاؤ بہت سخت اور حلقی اور شفتی آوازیں بہت زیادہ ہوتی ہیں لیکن اس کا کسی جرمن کو احساس نہیں ہوتا غالباً یہی وجہ ہوگی کہ اگر ہم کسی چھپے ہوئے لفظ کو لیکر اس کا دیر تک اعادہ کرتے رہیں تو آخر میں یہ ایک بالکل غیر فطری شکل اختیار کر لیتا ہے متعلم اسی صفحہ کے کسی لفظ کو لیکے امتحان کر لے! اسے بہت ہی جلد اس امر پر حیرت ہونے لگے گی کہ یہی لفظ ہے جس کو میں اس معنی میں عمر بھر سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ اس کی طرف کاغذ سے مصنوعی آنکھ کی طرح سے جسمیں بصارت نہیں ہوتی گھورتا ہے اس میں شک نہیں کہ اس کا جسم تو موجود ہوتا ہے لیکن اس کی روح پرواز کر جاتی ہے۔ جب اس نئے طریقہ سے اس پر توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنی جسم کی عریانی کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے ہم نے اس سے پہلے اس کی طرف کبھی اسطرح سے توجہ نہیں کی تھی بلکہ جوں ہی یہ ہمارے سامنے آتا تھا ہم عادتاً اس کو اس کے معنی کا لباس پہنا دیتے تھے اور نہایت ہی سرعت کے ساتھ اس سے اور لفظوں کی طرف گذر جاتے تھے مختصر یہ کہ ہم اس کو متلفات کے ایک جم غفیر کے ساتھ سمجھتے تھے اور اس طرح اسے ادراک کرتے وقت یہ ہم کو اس عریانی و تنہائی سے بالکل مختلف معلوم ہوتا تھا۔

ایک اور مشہور تغیر اس وقت محسوس ہوتا ہے جب ہم کسی منظر کو الٹا کر کے دیکھتے ہیں۔ اس ترکیب سے ادراک ایک حد تک بالکل گمراہ ہو جاتا ہے۔ فاصلہ کے مدارج اور دیگر مکانی علائق کا کوئی یقینی و صحیح ادراک نہیں ہوتا۔ محاکاتی اور ایتلافی اعمال پست ہو جاتے ہیں۔ لیکن ان کی کمی کے ساتھ رنگوں کی شوخی اور گوناگونی بڑھ جاتی ہے اور روشنی اور سایہ کا تقابل بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی اسوقت ہوتا ہے جب کسی تصویر کو الٹ کر دیکھتے ہیں۔ اس حالت میں معنی کے اعتبار سے ہم کو بہت نقصان ہوتا ہے لیکن رنگ اور روشنی اور سایہ کی تقسیم زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے اور اگر کسی خالص حسی موزونی توازن میں کمی ہوتی ہے تو ہم کو اس کا پتہ چل جاتا ہے۔ اگر ہم فرش پر لیٹ کر اور اس شخص کے منہ کی طرف دیکھیں جو پشت پر کھڑا ہم سے باتیں کرتا ہو تو بھی ایسا ہی تجربہ ہوگا۔ اس صورت میں اس کا نچلا ہونٹ ہماری شبکیہ پر اس کے اوپر کے ہونٹ کی جگہ لے لیگا اور اس میں عجیب و غریب قسم کی حرکت نظر آئے گی۔ اور یہ ہم کو عجیب و غریب اس لئے معلوم ہوگی کیونکہ اس وقت ایتلافی اعمال میں غیر معمولی نقطۂ نظر سے خلل واقع ہو جائے گا جس سے ہم کو کسی معمولی معروض کا ادراک نہیں بلکہ ایک عریان حس ہوگی۔

پس ایک بار ہم کو پھر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی شے کے اوصاف ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں اور ہم کو اس شے کا ادراک ہوتا ہے تو ان اوصاف کی خالص حس ادراک کے اندر موجود نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کا جزو ہوتی ہے۔ خالص حس اور شے ہے اور ادراک اور شے ہے۔ اور ان میں سے ایک بھی دوسرے کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے دماغی اسباب و شرائط ایک نہیں ہیں ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوں لیکن کسی اعتبار سے بھی ان کو ذہن کی ایک حالت نہیں کہا جا سکتا۔

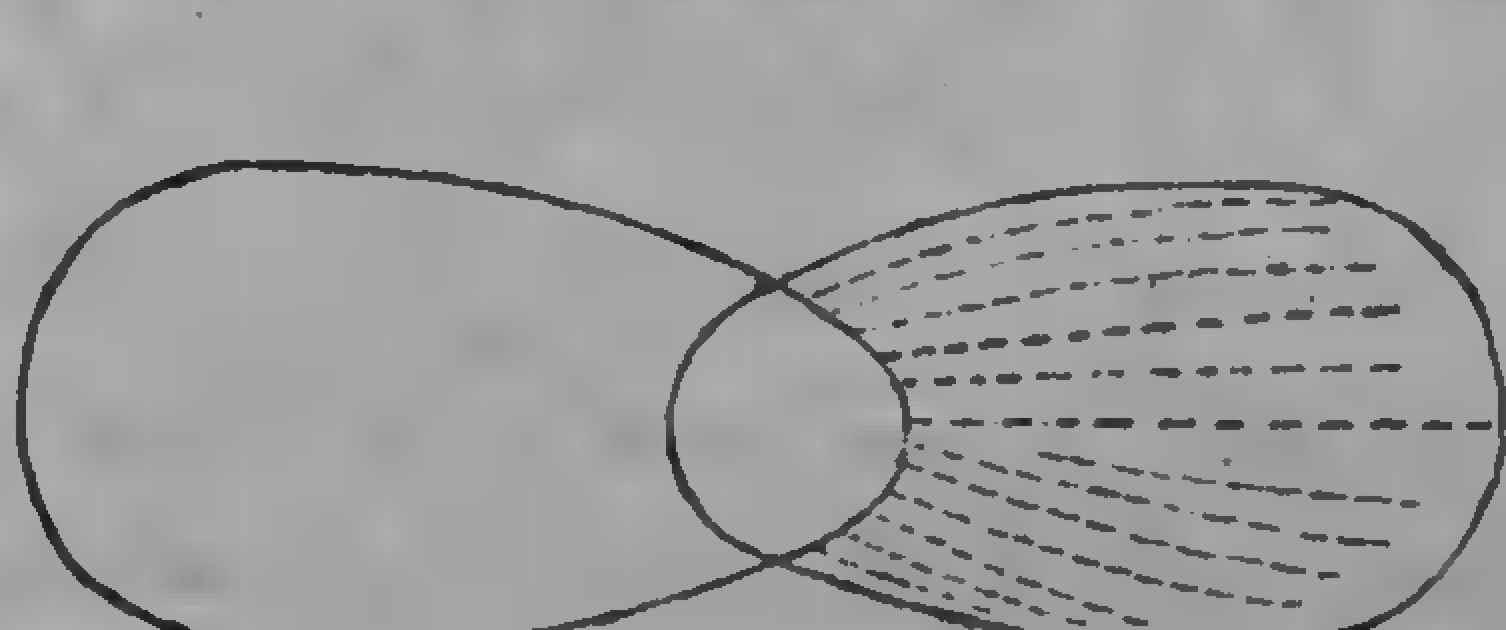
ادراک متعین اور اغلب چیزوں کا ہوتا ہے

ادراک کی بڑی دماغی شرائط ایتلاف کے قدیم راستے

ہوتے ہیں جو ارتسام حسی سے منعکس ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ارتسام کسی شے کے اوصاف کے ساتھ قوی ایتلاف رکھتا ہو تو جب ہم کو وہ ارتسام ہوگا تو اس شے کا ادراک بھی ضرور ہوگا۔ اس قسم کی اشیاء کی مثالیں صورت آشنا اشخاص مقامات وغیرہ ہو سکتی ہیں جن کو ہم ایک نظر دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں کہ ارتسام ایک سے زیادہ اشیا کے ساتھ ایتلاف رکھتا ہے جس کی وجہ سے بقیہ مختلف اوصاف کے مجموعوں میں سے کوئی سا مجموعہ کبھی متہیج ہو سکتا ہے تو ادراک مشکوک ہوتا ہے اور اس وقت زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق یہ کہا جا سکے گا کہ یہ ادراک غالباً فلاں شے کا ہے اسی شے کا جس سے کہ ہم کو زیادہ تر یہ حس ہوتی ہوگی۔

ان مبہم حالتوں میں یہ امر خالی از دلچسپی نہیں کہ ادراک بیکار و لاحاصل بہت ہی کم ہوتا ہے۔ کسی نہ کسی قسم کا ادراک ضرور ہو جاتا ہے۔ موتلفات کے دو غالب مجموعے ایک دوسرے کو باطل نہیں کر دیتے اور نہ مخلوط ہو کر ادراک کو دھندلا کرتے ہیں۔ بالعموم یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو ہم کو مکمل ایک شے کا ادراک ہوتا ہے اور پھر مکمل دوسری شے کا ادراک ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر تمام دماغی اعمال اس قسم کے ہوتے ہیں جن سے ایک متشکل شعور ہوتا ہے اگر راستے قائم ہوتے ہیں تو باقاعدہ نظام کی شکل میں قائم ہوتے ہیں اور ممیز و متعین معروضات کے خیال کا باعث ہوتے نہ کہ مختلف عناصر کی گڑبڑ اور کھچڑی کا حتیٰ کہ جن حالتوں میں دماغ کا فعل ایک حد تک بے قاعدہ بھی ہوتا ہے جیسا کہ افیزیا یا نیند میں ہو جاتا ہے ان حالتوں میں بھی یہ قانون شعور متشکلہ کا صحیح رہتا ہے۔ ایک شخص بہ آواز پڑھ رہا ہے پڑھتے پڑھتے اس پر غنودگی طاری ہو جاتی ہے اس حالت میں وہ غلط تو پڑھتا ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی زبان سے مہمل الفاظ نکلنے لگیں۔ اس سے ایسی غلطیاں ہوں گی کہ وہ اورنگ زیب کی جگہ اورنگ آباد اور مقابل کی جگہ موافق پڑھ جائیگا یا ممکن ہے کتاب کے جملوں کی بجائے اس کی زبان سے محض خیالی جملے نکل جائیں لیکن

یہ جملے ممیز و متعین الفاظ کے بنے ہوں گے اسی طرح سے افیزیا میں جب بیماری بہت زیادہ شدید نہیں ہوتی تو مریض صحیح لفظوں کے بجائے غلط لفظ استعمال کرتا ہے۔ ایسا صرف شدید حالتوں میں ہوتا ہے کہ مریض کی زبان سے موزوں لفظ بھی نہ نکلیں۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایتلافی سلسلے کس قدر نازک ہوتے ہیں لیکن اس نزاکت کے ساتھ دماغی راستوں کا وہ تعلق کس قدر قوی ہوتا ہے جس کی بنائے قیام یہ ہوتی ہے کہ ان کی ایک تعداد کبھی ایک ساتھ متہیج ہو جاتی ہے تو بعد ازاں یہ سب ایک ساتھ تہیج ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔ مثلاً عناصر کا ایک چھوٹا مجموعہ "یہ" دو نظاموں ا و ب میں مشترک ہے اب یہ کہ یہ ا سے منسلک ہوگا یا ب سے اس کا فیصلہ اتفاق وقت کے ہاتھ میں ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۶۳)۔ اگر ایسا ہوتا ہے کہ "یہ" ا سے ب کی طرف جانے والا کوئی ایک نقطہ ا کی طرف جانے والے نقطے سے ذرا پہلے ہے تو یہ ذرا سا تفوق ب کے موافق توازن کے منقلب کر دینے کے لئے کافی ہو جائے گا۔ تموج پہلے تو اس نقطہ میں سے گذرے گا



شکل ۶۳

اور اس سے ب کے تمام راستوں میں سے۔ ب کی طرف جتنی ترقی ہوتی جائے گی اس سے ا کی امداد بھی منقطع ہوتی جائے گی۔ اس صورت میں ا و ب کے ساتھ جو خیالات متلازم ہوں گے ان کے معروضات ہوں گے تو علیحدہ علیحدہ لیکن ان کے مابین مشابہت ہوگی۔ اگر "یہ" چھوٹا ہوگا تو مشابہت بہت ہی محدود ہوگی اس طرح خفیف ترین

حسیں ممیز و متعین اشیاء کے ادراک کا باعث ہو سکتی ہیں اگرچہ حس ان کے حسوں کے مشابہ ہوں جو ان اشیا سے بالعموم پیدا ہوا کرتے ہیں۔

دھوکے۔ | بہ نظر اختصار شکل نمبر ۶۳ میں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں ا و ب دماغی اعمال کے لئے نہیں بلکہ معروضوں کے لئے ہیں۔ نیز یہ بھی فرض کئے لیتے ہیں کہ ا و ب ایسے معروض ہیں جن سے وہ حس پیدا ہو سکتی ہے جس کو میں نے "یہ" کہا تھا۔ لیکن اس وقت ب نہیں بلکہ ا اس حس کا باعث ہو رہا ہے۔ اب اگر اس موقع پر "یہ" سے ب کی طرف نہیں بلکہ ا کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک صحیح ہوگا لیکن اگر اس کے برعکس "یہ" سے ب کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک غلط ہوگا جس کو اصطلاحاً دھوکہ کہتے ہیں۔ مگر ادراک خواہ تو صحیح ہو یا غلط لیکن عمل بہر حال اسی طرح کا ہوتا ہے۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ہر دھوکہ میں جو شے غلط ہوتی ہے وہ استنباط ہوتا ہے نہ کہ تجربہ بالذات "یہ" اگر یہ ذات خود محسوس ہوتا تو اس میں کوئی غلطی نہ ہوتی۔ یہ گمراہ کن صرف اس وقت ہوتا جب کسی غلط سمت کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے اگر یہ بصری حس ہے تو ممکن ہے اس سے لمسی حسوں کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور جو بعد کے لمسی تجربات سے غلط ثابت ہو۔ نام نہاد مغالطہ جو اس حس کو قدیم ارتیابیہ اس قدر تشدد کے ساتھ بیان کرتے ہیں دراصل صحیح معنی میں جو اس کا مغالطہ نہیں بلکہ مغالطۂ عقل ہے جو معطیات حس کی غلط ترجمانی کرتی ہے۔

اب تک تو دھوکوں کے متعلق مقدمات تھے اب ان کا ذرا غور کے ساتھ امتحان کر لینا چاہیئے۔ ان کے دو بڑے سبب ہوتے ہیں۔ غلط معروضی ادراک یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ

(۱) اگرچہ اس وقت پر یہ حقیقی علت نہیں ہے بایں ہمہ "یہ" کی عادی کثیر الوقوع اور غالب علت ہوتی ہے۔ یا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ

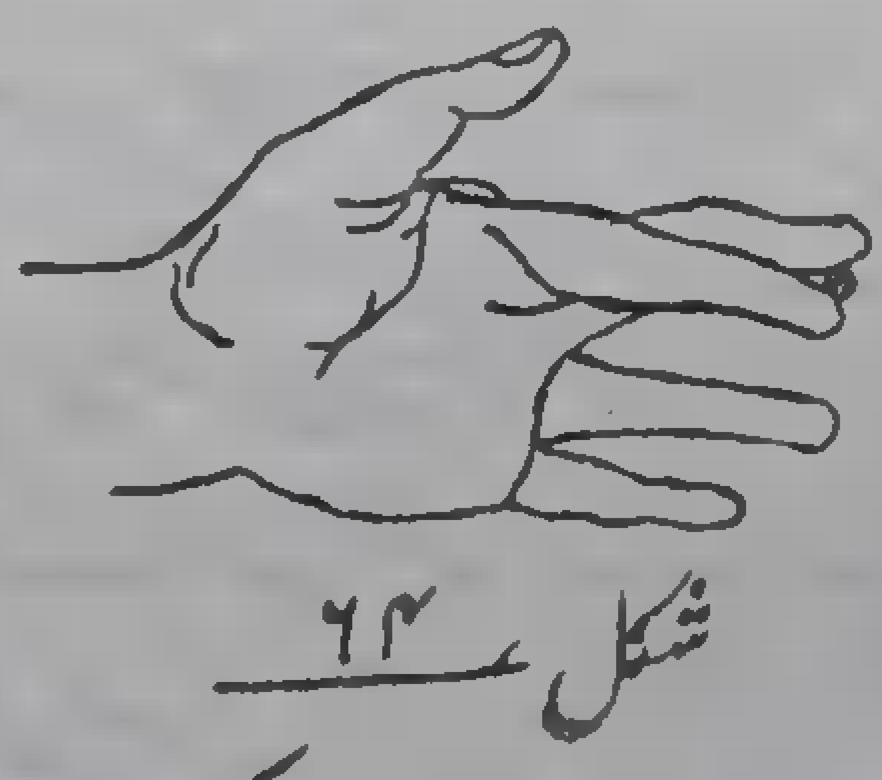
(۲) کہ ذہن عارضی طور پر اس شے کے خیال سے پر ہوتا ہے اور

اس وجہ سے "یہ" اس موقع پر اس کی طرف خاص طور سے ذہن کو منتقل کرنے پر مائل ہوتا ہے۔

میں مختصراً ان دونوں کی مثالیں بیان کروں گا۔ پہلا عنوان زیادہ اہم ہے کیونکہ اس میں ایک تعداد مستقل دھوکوں کی ہے جو سب کھاتے ہیں اور جن سے صرف بہت تجربہ اور مشق کے بعد بچ سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے دھوکے

ایک قدیم ترین مثال ارسطو کے وقت سے چلی آتی ہے دو انگلیوں کو آڑا کرو اور ان کے درمیان مٹر یا قلم یا اور کوئی چھوٹی چیز رکھو۔ یہ دو گنی معلوم ہوگی۔ پروفیسر کردم رابرٹسن نے اس دھوکہ کی نہایت وضاحت کے ساتھ تحلیل کی ہے۔



شکل ۶۴

وہ کہتے ہیں کہ اگر شے کو پہلے شہادت کی انگلی اور پھر دوسری انگلی سے مس کیا جائے تو ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں مس مکان کے دو مختلف نقطوں پر ہو رہے ہیں۔ شہادت کی انگلی کا مس اوپر معلوم ہوگا حالانکہ وہ نیچے ہوتی ہے یہ درمیانی انگلی کا مس نیچے کو معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ درحقیقت اونچی ہوتی ہے۔ ہم کو مس دو معلوم ہوتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو مکان کے دو علیحدہ علیحدہ نقطوں سے منسوب کرتے ہیں دونوں انگلیوں کا لمسی رخ معمولاً مکان میں ایک جگہ نہیں ہوتا اور عموماً یہ کسی ایک چیز کو نہیں چھوتے اس وقت جو شے ان کو مس کر رہی ہے اسی وجہ سے دو جگہ معلوم ہو رہی ہے (یعنی ایک چیز کے بجائے دو معلوم ہوتی ہے۔) دھوکوں کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جن میں کہ ہم بصری حسوں کی ایک معمولی اصول کے مطابق ترجمانی کر لیتے ہیں اگرچہ یہ اس موقع پر غیر معمولی شے سے پیدا ہوتی ہیں۔ مجسم نما اس کی ایک مثال ہے۔ آنکھیں ایک تصویر کو ٹکڑے ٹکڑے دیکھتی ہیں۔ دونوں تصویریں تھوڑی سی

مختلف ہوتی ہیں - جو داہنی آنکھ سے نظر آتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ بائیں آنکھ کی تصویر سے ذرا داہنے سے لی گئی ہے - مجسم اشیاء کی تصویریں جب دونوں آنکھوں پر اسطرح سے پڑتی ہیں تو انمیں اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے معمولی اندازمیں حس پر ردعمل کرتے ہیں اور ہم کو ایک مجسم شے کا ادراک ہوتا ہے - اگر تصویروں کو بدل دیا جائے تو ہم کو وہ شے بے جسم نظر آتی ہے کیونکہ بے جسم تصویریں اسی طرح سے مختلف ہوتی ہیں - وہیٹ سٹون کے آلہ غلط نما سے ہم جب مجسم اشیار کی طرف دیکھتے ہیں تو ہر آنکھ کو دوسری آنکھ کی تمثال نظر آتی ہے - اس صورت میں بھی ہم کو مجسم شے غیر مجسم معلوم ہوتی ہے - اس کا ادراک ایسا ہوتا ہے کہ غالباً یہ غیر مجسم ہوگی لیکن اسکے خلاف ادراک نہیں ہوتا پس ادراکی عمل اپنے قانون کے مطابق ہے اور قانون یہ ہے کہ اگر ممکن ہوتا ہے تو حس پر ایک متعین و متشکل طریق پر ردعمل ہوتا ہے اور جس قدر صورت حال اجازت دیتی ہے اتنے ہی ظن غالب کے ساتھ ہوتا ہے - مثلاً غلط نما سے انسانی چہرہ کبھی غیر مجسم نظر نہیں آتا کیونکہ چہروں اور غیر مجسم پن کا جمع ہونا ہماری تمام عادتوں کو توڑ دیتا ہے - اسی وجہ سے چہرے کا پتھر پر کندہ کرنا یا دفتی کے اندر کی طرف کے رنگین رخ کا محدب کے بجائے مقعر نظر آنا سہل ہوتا ہے - جب کبھی ہمارے ڈھیلے بغیر ہمارے ارادہ کے حرکت کرتے ہیں تو اشیاء کی حرکات کے متعلق عجیب وغریب دھوکے ہوتے ہیں - صفحہ ۲۷ پر بیان کر چکے ہیں کہ اصل احساس حرکت اس طرح سے پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی شبیہ شبکیہ پر سے گذر جاتی ہے لیکن اس وقت اس حس کو نہ تو متعین طور پر شے سے منسوب کیا جاتا ہے اور نہ آنکھوں سے - اس قسم کی ممیز نسبت بعد میں ہوتی ہے اور بعض سادہ قوانین کے تابع ہوتی ہے مختصر یہ کہ جب ہم کو تسلی حرکت کا احساس ہوتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں تو ساکن ہیں اور اشیاء حرکت کر رہی ہیں - ایسا ہی دھوکہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم

اپنی ایڑی کے بل گھوم کر ٹھہر جاتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اشیاء اس سمت حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں جس سمت میں کہ ایک لمحہ پہلے ہمارا جسم حرکت کر رہا تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں ہماری آنکھیں غیر ارادی حرکت سے متاثر ہوتی ہیں اور اس کا آسانی کے ساتھ اس شخص میں مشاہدہ ہو سکتا جس کو چکر کھانے کے بعد گھمیر آگئی ہو۔ چونکہ یہ حرکات غیر شعوری ہوتے ہیں اس لئے شبکی حرکت کے جو احساسات انکی بنا پر پیدا ہوتے ہیں وہ لازمی طور سے معروضات نظر سے منسوب ہوتے ہیں۔ یہ کل مظہر چند سیکنڈ میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم ارادۃً کسی ایک نقطہ کی طرف نظر جما دیں تو یہ اسی وقت ختم ہو جائے گا۔

ایک دھوکہ مخالف قسم کی حرکت کا ہوتا ہے جس سے ہر وہ شخص جسکو ریل کے اسٹیشنوں پر جانے کا اتفاق ہوتا رہا ہے واقف ہوگا۔ عادت یہ ہے کہ جب ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو ہمارا کل ساخت نظر ہمارے شبکیہ پر پیچھے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ جب ہماری حرکت کسی کھڑکی دار گاڑی موٹر کار یا کشتی کی وجہ سے ہوتی ہے تو تمام ساکن چیزیں جو کھڑکی میں سے نظر آتی ہیں ہم کو مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس لئے جب ہمیں یہ حس ہوتی ہے کہ ایک کھڑکی ہے جس میں سے تمام چیزیں ایک سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تو ہم معمولی طریق پر رد عمل کرتے ہیں اور ہم کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ ساخت نظر تو ساکن ہے اور اس پر سے کھڑکی سمت حرکت کر رہی ہیں۔ چنانچہ جب اسٹیشن پر ہماری گاڑی کے برابر دوسری گاڑی آکر کھڑکی کو ڈھانپ لیتی ہے اور تھوڑی دیر ٹھہرنے کے بعد چلنا شروع کر دیتی ہے تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی حرکت کر رہی ہے اور دوسری گاڑی ساکن ہے۔ لیکن اگر کھڑکیوں یا دوسری ٹرین کی گاڑیوں کے درمیان سے ہم کو اسٹیشن کا کوئی حصہ نظر آجائے تو اپنی حرکت کا وہم فوراً زائل ہو جاتا ہے اور ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسری

ٹرین حرکت کر رہی ہے یہ بھی حس سے معمولی اور اغلب نتیجہ اخذ کرنے کی مثال ہے۔

ایک اور دھوکہ کی جو حرکت کی بناء پر ہوتا ہے ہیلم ہولٹز نے توجہ کی ہے جب ہم ایک تیز رفتار ٹرین کی کھڑکیوں میں سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں تو اکثر چیزیں مکانات درخت وغیرہ معمول سے زیادہ چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو ابتداءً ضرورت سے زیادہ قریب سمجھ لیتے ہیں۔ اور قریب سمجھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ سرعت کے ساتھ پیچھے کی طرف حرکت کرتے ہیں پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو تمام چیزیں پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ لیکن جتنی قریب کی چیزیں ہوتی ہیں وہ زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہیں۔ پس پیچھے کی طرف سرعت کے ساتھ متحرک ہونا قربت کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتا ہے کہ جب ہم اس کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو قربت کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اگر شبکی تمثال کی قامت متعین ہو تو جسقدر شئے قریب ہو گی اتنا ہی ہم اس کی اصلی حالت کو چھوٹا خیال کریں گے۔ اسی وجہ سے ٹرین میں جس قدر تیز ہم جاتے ہیں مکانات اور درخت اسی قدر قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جس قدر وہ قریب معلوم ہوتے ہیں اتنے (اس قامت کی شبکی تمثال کے ساتھ) ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔

آنکھوں کے انعطاف ان کے تطابق شبکی تمثال کے قامت وغیرہ کے احساسات سے ممکن ہے اشیاء کے قامت اور ان کے فاصلہ کے متعلق دھوکے ہو جائیں۔ اس قسم کے دھوکے بھی پہلی ہی قسم میں داخل ہیں۔

دوسری قسم کے دھوکے۔ اس قسم کے دھوکوں میں ہمارے غلط چیز دیکھنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس وقت ہمارا ذہن اس کے خیال سے پر ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی حس ذرا سا بھی اس سے تعلق رکھتی ہے تو اس کی مثال بلکہ فتیلہ کی سی ہو جاتی ہے جو باروت سے بھری ہوئی سرنگ میں لگا دیا جاتا ہے اور اس سے ہم کو یہ خیال ہو جاتا ہے کہ

درحقیقت وہی شے ہمارے سامنے ہے۔ ذیل میں ایک عام مثال نقل کی جاتی ہے۔

"اگر کوئی شکاری جنگلی مرغوں کی تلاش میں کسی آڑ کی جگہ چھپا بیٹھا ہو اور اس کو ایک پرندہ جنگلی مرغ کے قدوقامت اور اس کے سے رنگ کا نظر آجائے تو وہ فوراً اُٹھ کھڑا ہوگا اور آڑ ہی آڑ میں اس کی طرف دوڑے گا اس کو اس سے زیادہ غور کرنے کا موقع نہیں ملتا کہ یہ اس رنگ اس قدوقامت کا پرندہ ہے اور جنگلی مرغ کے باقی اوصاف وہ اس کے لئے اخذ کرلیتا ہے۔ لیکن مار لینے کے بعد جب دیکھتا ہے کہ میں نے جنگلی مرغ نہیں بلکہ طوطی کو مارا ہے تو اسکی کوفت کی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ خود میرے ساتھ یہی ہوا ہے۔ بصری ادراک کے ساتھ ذہنی نتیجہ اس قدر مکمل تھا کہ مجھے یقین نہیں آتا تھا کہ میں نے جنگلی مرغ کے بجائے طوطی کا شکار کیا ہے"۔

شکار کی طرح سے دشمن بھوت پریت کے اندیشہ میں بھی اگر کوئی شخص کسی تاریک مقام پر بیٹھا ہو اور کسی شے کا انتظار کر رہا یا کسی شے کی آمد سے خوف کھاتا ہو تو اچانک اس کو کوئی حس بھی ہو تو وہ اس سے اس شے کی موجودگی کے معنی اخذ کرے گا۔ لڑکا آنکھ مچولا کھیلتے وقت مجرم اپنے متعاقبین سے بچتے وقت ضعیف الاعتقاد شخص شب کے وقت جنگل سے یا قبرستان کے پاس سے گذرتے وقت عاشق اپنی معشوقہ کے انتظار میں ان سبکو ایسے بصری وسمعی دھوکے ہو سکتے جن سے ان کے دل بلیوں اچھلنے لگتے ہیں اور آخر میں ثابت ہوتا ہے کہ محض دھوکہ ہی دھوکہ تھا۔ عاشق سڑک پر سے گذرتے ہوئے بیسیوں مرتبہ یہ خیال کرتا ہے کہ وہ میری محبوبہ کی ٹوپی نظر آرہی ہے۔

مصححین کا دھوکہ

مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ بوسٹن میں ہونٹ آبرن کار کا انتظار کر رہا تھا جس سے مجھے کیمرج جانا تھا کہ اچانک میں نے ایک موٹر کار کے سائن بورڈ پر نہایت اچھی طرح سے

ہونٹ آبرن کا ر پڑھا۔ لیکن بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ اس پر نارتھ ایونیو لکھا ہوا تھا۔ یہ اور اک اس قدر وضاحت کے ساتھ ہوا تھا کہ مجھے یہ یقین نہ آتا تھا کہ مجھے میری آنکھوں نے دھوکہ دیا ہے۔ ہر قسم کی پڑھائی کم و بیش اسی طرح سے ہوتی ہے۔

مشاق ناول یا اخبار کے پڑھنے والے کو اگر انھیں لفظ کے ادراک کے لئے ہر ہر لفظ کے ہر ہر حرف کو پوری طرح پر دیکھنا پڑتا تو وہ کبھی اس قدر تیزی کے ساتھ نہ پڑھ سکتے۔ آدھے سے زیادہ لفظ ان کو اپنے ذہن سے ملتے ہیں اور یہ بہ مشکل آدھے لفظ وہ مطبوعہ کاغذ سے پڑھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور اگر ہم کو ہر ہر حرف علیحدہ علیحدہ پڑھنا پڑتا تو مشہور الفاظ کے طبع کی غلطیاں کبھی نظر انداز نہ ہوتیں۔ بچے جنکے تصورات ابھی اتنے تیار نہیں ہوتے کہ وہ ایک نظر میں الفاظ کا ادراک کر سکیں وہ اگر لفظ غلط چھپے ہوئے ہوتے ہیں تو ان کو پڑھتے بھی غلط ہیں یعنی جیسا چھپا ہوتا ہے ویسا ہی پڑھتے ہیں۔ غیر زبان کی کوئی تحریر اگرچہ وہ اپنی ہی زبان کے حروف میں کیوں نہ چھپی ہو لیکن ہم اس کو بہت آہستہ پڑھتے ہیں کیونکہ ہم سمجھ نہیں سکتے یا ایک نظر میں الفاظ کا ادراک نہیں کر سکتے لیکن اس میں ہم کو چھاپہ کی غلطی زیادہ آسانی کیساتھ معلوم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لاطینی یونانی اور ان سے بھی زیادہ عبرانی کتابیں جرمنی کتابوں کی نسبت زیادہ صحیح طبع ہوتی ہیں۔ میرے دو دوستوں میں سے ایک عبرانی سے بہت زیادہ واقف تھا اور دوسرا کم واقف تھا۔ لیکن آخر الذکر ایک مدرسہ میں عبرانی پڑھاتا تھا۔ اور جب وہ لڑکوں کی کاپیاں درست کرنے کے لئے اپنے دوست سے مدد لیتا تھا تو ثابت یہ ہوتا تھا کہ اس کی نسبت خود زیادہ اچھی طرح سے اصلاح کر سکتا تھا کیونکہ اس کا لفظوں کا ادراک بہت سریع تھا۔

انہیں وجوہ کی بناء پر مشہور ہے کہ شخصی شناخت کے متعلق شہادت غلط ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص نے ایک جرم کو نہایت

سرعت کے ساتھ ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور اسکی ذہنی تمثال اس کے دماغ میں ہے اس کے بعد کبھی ایک قیدی اس کے سامنے لایا جاتا ہے جس کو وہ فوراً اس تمثال کی روشنی میں شناخت کرتا اور کہتا ہے کہ "ہاں یہی وہ شخص ہے" حالانکہ وہ کبھی اس مقام پر نہ گیا ہو۔ یہی ان نام نہاد مناظر کے متعلق ہے جو پرفریب واسطوں سے ہوتے ہیں۔ ایک اندھیرے کمرے میں ایک شخص ایک شکل کو کسی باریک لباس میں ملبوس دیکھتا ہے جو آہستہ سے اس سے کہتی ہے کہ میں تیری بہن ماں یا بیوی یا اولاد کی روح ہوں اور اسکی گردن پر جھکتی ہے۔ تاریکی گذشتہ تخیلیں ذہن کی موجودہ انتظاری کیفیت ان سب نے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اسکے ذہن کو ان تمثالات سے اس قدر بھر دیا ہو کہ وہ جو کچھ اس سے کہا گیا ہے وہی دیکھے بھی۔ اس قسم کے پرفریب روحانی مظاہر اگر ان کی تشفی بخش طریق پر تحقیق ہو سکتی تو یہ نفسیات ادراک کے لئے نہایت قیمتی دستاویز کا کام دیسکتے۔

ہپناٹک بیخودی کے عالم میں جس شئے کو کہا جاتا ہے اس کا باقاعدہ ادراک ہوتا ہے۔ بعض معمولوں کے ساتھ تو جاگنے کے بعد بھی کم وبیش یہی ہوتا ہے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات موافق ہوں تو بعض اشخاص تو ایما و اشارہ سے بیخودی کے بغیر بھی اسی قدر متاثر ہو سکتے ہیں۔

اشارہ قبول کرنے کی قوت کل حواس میں ہوتی ہے اگرچہ بعض علماء یہ کہتے کہ تمثل موجودہ حسی ارتسامات کو غلط نہیں کرسکتا ہر شخص اپنے شامہ سے اس کی مثال دیسکے گا۔ موری کی مرمت کی ضرورت ہے مزدور کو درست کرنے کے لئے کہا جاتا ہے وہ درست تو کرتا نہیں بلکہ یوں ہی جھوٹ موٹ کہتا ہے کہ درست کردی اور اس کو مزدوری دیدی جاتی ہے اب مزدوری دیدینے کے بعد بو تو اسی طرح سے آئے جارہی ہے عقل ناک کو اس کے ادراک کرنے سے باز رکھتی ہے کیونکہ یہ کہتی ہے ابھی تو یہ درست ہوئی ہے اور ممکن ہے کئی روز گزر جائیں۔ اور واقعی بو کا ادراک نہ ہو کمرہ کی ہوا حرارت کے متعلق

کچھ عرصہ تک تو ہم اپنے آپ اس طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح اپنے خیال کے مطابق ہمکو محسوس کرنا چاہیئے۔ اگر ہمیں یہ خیال ہو کہ کھڑکی بند ہے تو ہم کمرہ میں گھٹن سی محسوس کرتے ہیں اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کھلی ہوئی ہے تو وہ تکلیف جاتی رہتی ہے۔

ایسا ہی لمس میں ہوتا ہے۔ اندھیرے میں کوئی بالدار یا تر شے ہاتھ سے مس کرتی ہے اس سے انسان چونک پڑتا ہے یا ڈر جاتا ہے مگر جب وہ پہچان لیتا ہے کہ یہ ایک معمولی شے ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس شے کی کیفیت حسی آن واحد میں بدل گئی ہے حتیٰ کہ اگر دسترخوان پر آلو کے ریزہ کو بھی ہم روٹی کا ریزہ سمجھ کر منھ میں رکھ لیں تو یہ چند لمحہ کے لئے ہمارے تخیل کو مہیب امر جو کچھ یہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے سماعت میں بھی اس قسم کی غلطیاں بکثرت ہوتی ہیں۔ ہر شخص کو ایسا کوئی نہ کوئی تجربہ یاد ہوگا جس میں جونہی کہ عقل نے اس کو کسی دوسرے مبدء سے منسوب کیا آوازیں فوراً ہی بدل گئیں۔ چند روز کا ذکر ہے کہ ایک دوست میرے کمرہ میں بیٹھے تھے کہ گھنٹہ جس کی آواز خاصی سریلی ہے بجنا شروع ہوا۔ وہ صاحب کہنے لگے دیکھو تو باغ میں وستی ارگن بج رہا ہے مگر یہ جب ان کو معلوم ہوا کہ دراصل کیا شے بج رہی ہے تو وہ بہت متحیر ہوئے خود مجھے اس قسم کا ایک نہایت ہی عجیب وغریب دھوکہ ہوا تھا۔ ایک رات پڑھتے پڑھتے کچھ دیر ہو گئی تھی کہ اچانک مکان کے بالائی حصہ سے نہایت ہی سخت شور کی آواز سنائی دی۔ یہ تھم گیا اور تھوڑی دیر کے بعد پھر ہونے لگا۔ میں ہال میں گیا کہ دیکھوں سنوں تو سہی یہ ہے کیا لیکن یہاں کچھ بھی سنائی نہ دیا لیکن جونہی اپنی نشست پر آکر بیٹھا تو یہ پھر سنائی دیا اور اس طرح سے سنائی دیا جیسے کسی ہولناک طوفان کی آمد کا شور ہوتا ہے۔ اب یہ ہر طرف سے آرہا تھا۔ میں بالکل چونک پڑا اور پھر ہال میں گیا لیکن یہ پھر ختم ہو چکا تھا۔ کمرہ میں دوبارہ واپس آنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ ایک کتے کی خرخراہٹ تھی جو فرش پر پڑا سو رہا تھا

اس تجربہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ جونہی مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہ کس چیز کا شور ہے تو میں اس کو ایک بالکل مختلف آواز خیال کرنے پر مجبور ہو گیا اور پھر اس کو اس طرح سے نہ سن سکا جس طرح سے کہ میں نے ایک لمحہ پہلے سنا تھا۔

نظر میں دونوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ کسی حاسہ سے ایک ہی شئے کے اس قدر مختلف ارتسامات نہیں ہو سکتے جس قدر کہ نظر سے ہوتے ہیں۔ کسی اور حاسہ کے فوری تجربات کو ہم محض علامات خیال نہیں کر سکتے کسی اور حاسہ میں ہم ایک شئے کے حافظہ سے کام لیکر اس کا فوری ادراک نہیں کرتے۔ جس شئے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ کسی غیر موجود حس کے معروض کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ایک بصری شکل ہوتی ہے جسکو ہم اپنے ذہن میں حقیقت کا معیار سمجھنے لگتے ہیں۔ اور جن بصری معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے ان کے اسی متواتر زیادہ حقیقی و معیاری اشکال میں منتقل ہونے ہی کی بناء پر اکثر مصنف اس غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ ہمارے بصری حس دراصل کسی خاص شکل کے نہیں ہوتے۔

نظر کے اتفاقی دھوکوں کی بہت سی دلچسپ مثالیں دیجا سکتی ہیں۔ لیکن یہاں ایک کافی ہوگی۔ اور یہ خود میرا واقعہ ہے۔ میں جہاز میں اپنی جگہ پر لیٹا ہوا ملاحوں کی آوازیں سن رہا تھا جو عرشہ جہاز کی صفائی میں مصروف تھے۔ میں نے دفعتہً کھڑکی کی طرف جو نظر پھیری تو دیکھتا کیا ہوں کہ جہاز کا چیف انجینیر میرے کمرے میں داخل ہوا اور کھڑکی میں سے لوگوں کا کام دیکھنے لگا۔ اس کے یکایک اس طرح اپنے کمرے میں چلے آنے اور پھر اس کی مصروفیت اور سکوت سے متحیر ہو کر میں اس کو دیکھتا رہا کہ کب تک وہ اس طرح سے کھڑا رہے گا۔ لیکن جب دیر ہو گئی تو میں اس کی طرف مخاطب ہوا لیکن کوئی جواب نہ پاکر میں بیٹھ گیا اور اب دیکھتا کیا ہوں کہ جس چیز کو میں نے انجینیر خیال کر لیا تھا وہ خود میرا کوٹ اور ٹوپی تھی جو کھڑکی کے قریب ایک کھیل پر ٹنگی ہوئی تھی۔ دھوکہ پورا پورا ہوا تھا۔

انجینیر ایک خاص شکل و صورت کا آدمی تھا۔ میں بلاشبہ اسی کو سمجھا تھا لیکن دھوکہ کے رفع ہو جانے کے بعد مجھے ارادۃً بھی ٹوپی اور کوٹ کو اس کے مشابہ خیال کرنا دشوار معلوم ہوتا تھا۔

ادراک۔ ہربارٹ کے بعد سے جرمنی کے فلاسفہ نفسیات میں ایک عمل پر ضرور بحث کرتے ہیں جس کو اِدراک کہا جاتا ہے کہتے ہیں اندر داخل ہونے والے تصورات اور حسوں کا تصورات کے ان انباروں کو جو ذہن میں پہلے سے ہوتے ہیں ادراک ہوتا ہے ظاہر ہے کہ جس عمل کو ہم اب تک اِدراک کہتے آئے ہیں وہ اس حساب سے اِدراکی عمل ہے۔ اسی طرح سے ہر قسم کی شناخت نام مقرر کرنا تقسیم و انعطاف کرنا اِدراکی اعمال ہیں۔ اور نہایت سادہ انباروں کے علاوہ جتنے خیالات ہم کو اپنے معروضات اِدراک کے متعلق ہوتے ہیں وہ اِدراکی اعمال ہی ہوتے ہیں۔ خود میں نے لفظ اِدراک استعمال نہیں کیا ہے کیونکہ فلسفہ اور نفسی ردعمل کی تاریخ میں "ترجمانی" "تعقل" "انضمام" "تہذیب" یا محض خیال وسیع معنی میں اِدراک کے مرادف ہیں۔ علاوہ بریں نام نہاد اِدراکی اعمال کی تحلیل کا ابتدائی اِدراکی درجہ سے زیادہ مدعی ہونا محض بیہودہ ہے کیونکہ ان کے تغیرات و مدارج لاتعداد ہوتے ہیں۔ اِدراک ان اثرات کے مجموعہ کا نام ہے جن کا ہم نے ایتلاف کے طور پر مطالعہ کیا ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی خاص تجربہ جن اشیاء کی طرف کسی شخص کے ذہن کو منتقل کرتا ہے اس کا انحصار اس کے تمام و کمال نفسی حالات پر ہوتا ہے یعنی اس کی طبیعت اور اس کے مجموعہ تصورات یا بہ الفاظ دیگر اس کی سیرت اس کی عادات اس کے حافظہ اس کی تعلیم اس کے سابقہ تجربات اور موجودہ حالت پر مبنی ہوتا ہے۔ ان چیزوں کو اِدراک کرنے والا مجموعہ کہہ کر ہم کو اس کے متعلق کوئی خاص بصیرت نہیں ہوتی کہ ذہن یا دماغ میں اس وقت فی الواقع کیا ہوتا ہے۔ گو اس میں شک نہیں کہ بعض اوقاتِ سہولت کے خیال سے ایسا کہہ سکتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے نزدیک تو ڈاکٹر لیوس کی اصطلاح

انہضام سب سے زیادہ مفید ہے۔

جرمن فلاسفہ اِدراک کُن مجموعہ کو جزو فعل مانتے ہیں اور اِدراک شدہ حس کو جزو انفعالی کہتے ہیں۔ کیونکہ حس بالعموم ان تصورات سے متاثر ہوتی ہے جو ذہن میں ہوتے ہیں۔ دونوں کے تعامل سے وقوف پیدا ہوتا ہے۔ لیکن بعض اوقات بقول اسٹنتھل اِدراک کُن مجموعہ خود حس سے متاثر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں "اگرچہ موجودہ لمحہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے لیکن ادراکی اعمال اِس وقت بھی خاص طرح سے ہو سکتے ہیں جن میں نیا مشاہدہ اِدراک کُن مجموعہ کی حالت کو بہتر اور متغیر کرتا ہے۔ ایک بچہ جس نے صرف چوکھونٹی میزیں دیکھی ہیں جب گول میز کو دیکھتا ہے تو اس کو بھی میز ہی سمجھتا ہے۔ اس کو اس کا اِدراک ہوتا ہے لیکن اس سے اِدراک کُن مجموعہ کا مفہوم بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے میزوں کے سابقہ علم کے ساتھ یہ جزو اور شریک ہو جاتا ہے کہ ان کا چوکور ہونا ضروری نہیں بلکہ یہ گول بھی ہو سکتی ہیں۔ تاریخ علوم میں یہ اکثر ہوتا ہے کسی تحقیق کا جونہی اِدراک ہوا یعنی اس کو ہم نے اپنے نظام علم میں منسلک کیا کہ فوراً اس سے ہمارا نظام علم متغیر ہو گیا۔ لیکن اصول یہی ہے کہ اگرچہ دونوں میں سے کوئی سا جزو فعلی و انفعالی ہو سکتا لیکن عموماً موجودہ جزو دونوں میں زیادہ قوی ہوتا ہے۔

قدامت پرستی اور طباعی۔ اسٹنتھل کے اس بیان سے نفسیاتی تعقلات اور منطقی کلیات کا فرق بالکل واضح ہو گیا۔ منطق میں کلی غیر متغیر ہوتا ہے لیکن معمولاً اشیاء کے جو تعقلات ہوتے ہیں ان میں استعمال سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ علوم کی غرض و غایت یہ ہے کہ ایسے تعقلات قائم کریں جو اتنے صحیح ہوں کہ ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ ہر ذہن میں اپنے تصورات کے غیر متغیر رکھنے اور انکی تجدید کرنے کے رجحان میں ہمیشہ جنگ ہوتی رہتی ہے۔ ہمارا علم ان قدامت پسندی اور انقلابی اجزا میں ہمیشہ صلح کراتا رہتا ہے۔ ہر نیا تجربہ

کسی نہ کسی قدیم عنوان کے ماتحت آنا چاہیئے۔ بڑی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسا عنوان ملجائے جس میں اس کے داخل کر دینے سے کم سے کم تغیر ہو بعض پالی نیسا کے باشندوں نے جب گھوڑوں کو پہلے بار دیکھا اُن کو سور کہا۔ کیونکہ ان کے لئے قریب ترین عنوان گھوڑوں کے داخل کرنے کے لئے یہی تھا۔ میرے دو سالہ بچہ کو جب پہلے پہل سنگترہ دیا گیا تو وہ دو ہفتہ تک اس سے کھیلتا رہا اور اس کو گیند کہتا تھا۔ پہلے پہل جب اسی نے سالم انڈے دیکھے تو ان کو آلو کہا۔ کیونکہ ناشتہ پر وہ انڈوں کو تو دو ٹکڑوں میں دیکھنے کا عادی تھا اور آلوؤں کو سالم چھلا ہوا دیکھا کرتا تھا۔ مڑوان کا رک کش کو اس نے بلا تامل بڑی قینچی کہہ ڈالا۔ ہم میں سے ہر شخص بہت ہی مشکل سے نئے تجربات کے لئے نئے عنوانات قائم کر سکتا ہے۔ اکثر ہم میں سے روز بروز اپنے تعقلات کے ذخیرہ کے پابند ہوتے جاتے ہیں۔ جن تعقلات سے وہ واقف ہیں نئے تجربات کو کسی نہ کسی طرح انھیں کے ماتحت کر دیتے ہیں اور کسی نئے عنوان کے ماتحت ان کو نہیں کر سکتے مختصر یہ کہ قدامت پرستی وہ ناگزیر منتہا ہے جس تک زندگی ہم کو کھینچتی ہے۔ جو اشیاء ہماری عادات ادراک کے منافی ہوتی ہیں ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں اگر کسی موقع پر استدلال کے زور سے ہم ان کے وجود کو تسلیم کر لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو چوبیس گھنٹہ کے بعد میں ہماری یہ حالت ہو جاتی ہے کہ گویا ہم نے کچھ تسلیم ہی نہ کیا تھا اور ناقابل ادراک حقیقت کا ہر نشان ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں طباعی کے معنی غیر معمولی طور پر ادراک کرنے کی قابلیت سے شاید ہی کچھ زیادہ ہوں

دوسری طرف دیکھو تو بچپن سے لیکر زندگی کے ختم تک کوئی شئے اس سے زیادہ آسان نظر نہیں آتی جتنا کہ نئے تصورات کا پرانے تصورات کے ماتحت جمع کرنا اور جو شئے ہمارے واقف در دشناس تعقلات کے سلسلہ کو توڑتی نظر آئے اس کے غیر معمولی پن پر غور کرنا اور یہ کہنا کہ یہ ہمارا پرانا ہی دوست ہے صرف بھیس بدل کر سامنے آیا ہے نئے تجربہ کا اس کامیابی کے ساتھ ادراک ہونا دراصل تمام عقلی لذات کی خصوصیت ہے

اس کی حرص کو علمی استعجاب کہا جاتا ہے۔ اِدراک کے ہونے سے پہلے نئے پرانے میں تعلق کا ہونا ایک تعجب معلوم ہوتا ہے جن اشیاء کو ہم سے اس قدر بعد ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے کلیات و تعقلات ہی نہیں رکھتے جن کے معیار پہ رکھکر ان کی قیمت پرکھ سکیں ان کے متعلق ہم کو کوئی شوق و استعجاب نہیں ہوتا۔ ڈارون اپنے سفرنامہ میں بیان کرتا ہے کہ جزیرہ فجی کے رہنے والے چھوٹی کشتیوں پر تو حیرت کرتے تھے لیکن بڑے جہازوں پر ان کو کوئی حیرت نہ ہوتی تھی۔ ہم کو اسی شئے کے جاننے کی خواہش پیدا ہوتی ہے جسکو ہم کچھ پہلے سے جانتے ہیں۔ بہت ہی اعلیٰ قسم کے کپڑے یا بہت ہی عمدہ قسم کی اشیاء ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہوا پانی زمین کہ جن کی موجودگی کسی قسم کے تصورات ہم میں پیدا نہیں کرتی۔ یہ بات بالکل معمولی معلوم ہوتی ہے کہ کسی سنگ تراشی یا کندہ کاری کے نمونہ میں اس درجہ حسن ہو لیکن اگر ہم کو قلم کی کھچی ہوئی کوئی تصویر دکھائی جاتی ہے تو وقت کار کی ذاتی ہمدردی کی بنا پر ہم کو مصوّر کے کمال پر حیرت ہوتی ہے۔ بوڑھی خاتون اکیڈمی کی تصویروں کی تعریف کرتے وقت کہتی ہے کہ وہ کیا یہ واقعا سب ہاتھ سے بنائی گئی ہیں؟"

اوراک کے عضویاتی اعمال — اِدراک کا عام قانون ثابت کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جا چکا ہے اور قانون یہ ہے "جن چیزوں کا ہم کو اِدراک ہوتا ہے ان کا ایک حصہ تو اِن اشیاء سے ملتا ہے جو ہمارے آلات حس کے سامنے ہوتی ہیں لیکن دوسرا حصہ (جو ممکن ہے کہ بڑا حصہ ہو) ہمیشہ ہمارے ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔"

درحقیقت یہ بھی اس عام واقعہ کی ایک مثال ہے کہ ہمارے عصبی مرکز ارتسامات حسی پر ردِ عمل کرنے کے آلات ہیں اور نصف کرے خاص طور پر ہم کو اس لئے دیئے گئے ہیں کہ گذشتہ ذاتی تجربات کے آثار و باقیات کو ردِ عمل میں متحد کرسکیں اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا عام بیان مبہم ہے۔ اگر ہم اسکو ٹھیک معنی پہنانے چاہتے ہیں تو جو بات ہماری عقل کے سب سے زیادہ قریں ہے

وہ یہ ہے کہ دماغ ان راستوں کے ذریعہ ردِعمل کرتا ہے جن پر گزشتہ تجربات چل چکے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم کو ایسی شئے کا ادراک ہوتا ہے جسکا ہمیں ظن غالب ہوتا ہے۔ یعنی یہ شئے ایسی ہوتی ہے جس سے پہلے اکثر ردعمل ہو چکا ہے۔ نصف کروں کا ردعمل یہ ہے کہ جو تموج عالم خارجی سے دماغ میں داخل ہوتا ہے اسکے ذریعہ راستوں کے چند سلسلوں کو روشن و منور کریں۔ اس کے مطابق ذہنی طور پر خیال ہوتا ہے کہ غالباً یہ فلاں شئے ہے۔ اس سے زیادہ تحلیل ہم نہیں کر سکتے۔

اوہام۔ معمولی ادراک اور دھوکہ میں کوئی جنسی اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ دونوں میں عمل بعینہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن آخر میں جو دھوکے ہم نے بیان کئے تھے ان کو اوہام کہا جاتا ہے۔ معمولی طور پر دھوکہ اور وہم میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ دھوکے میں تو واقعاً ایک خارجی مہیج مصروف عمل ہوتا ہے۔ لیکن وہم میں کوئی خارجی مہیج ہوتا ہی نہیں۔ لیکن ابھی ہم بیان کریں گے کہ خارجی مہیج کو غیر موجود فرض کرنا غلطی ہے اور یہ کہ اوہام اکثر ادراکی عمل کی انتہائی حالتیں ہوتی ہیں جن میں ثانوی دماغی روعمل مہیج سے بالکل کوئی تناسب نہیں رکھتا۔ اوہام اکثر اچانک ہوتے ہیں اور ان میں کچھ ایسی خصوصیت ہوتی ہے کہ گویا یہ موضوع کی توجہ پر مسلط کردیئے گئے ہیں۔ لیکن ان میں ظاہری خارجیت کے بھی مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق ایک غلطی سے بچنا چاہیئے۔ اکثر اوقات ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تمثالات ہوتے ہیں جو غلطی سے خارج میں فرض کر لئے جاتے ہیں لیکن جس حالت میں وہم کامل ہوتا ہے تو یہ ذہنی تمثال کی حالت سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ وہم پر اگر ذہنی نقطۂ نظر سے غور کیا جائے تو یہ حس ہوتا ہے اور ایسی اچھی اور سچی حس ہوتا ہے جیسی کہ کسی حقیقی شئے کے عمل سے ہو سکتی ہے۔ صرف ہوتا یہ ہے کہ وہ شئے نہیں ہوتی۔

وہم کی خفیف اقسام کو اوہام کاذب کہا جاتا ہے۔ اوہام کاذب اور اوہام میں ابھی چند سال سے نہایت ہی بین طور پر امتیاز کیا جانے لگا ہے۔ حافظہ اور تخیل کے معمولی تمثالات اور اوہام کاذب میں فرق یہ ہے کہ

اوہام کاذب اول الذکر سے بہت زیادہ واضح مشرح ثابت قدم اچانک اور از خود ہوتے ہیں اس حد تک ان کے خود سے پیدا کرنے کا احساس بالکل مفقود ہوتا ہے ڈاکٹر کینڈن سکی کے زیر علاج ایک شخص جیسے افیم یا بھنگ کہانے کے بعد بہت سے اوہام اور اوہام کاذب ہوا کرتے تھے اور چونکہ اس کے تمثل کی قوت بہت قوی تھی اور ایک تعلیم یافتہ طبیب تھا اس لئے اس میں تینوں قسم کے مظاہر کا آسانی کے ساتھ مقابلہ ہو سکتا تھا۔ اوہام کاذب اگرچہ باہر کی طرف ممتد معلوم ہوتے ہیں (بالعموم ممیز بصارت کی حد سے زیادہ نہیں یعنی ایک یا دو فٹ) لیکن ان میں وہ خارجی حقیقت نہیں ہوتی جو اوہام میں ہوتی ہے۔ لیکن تمثل کی تصویروں کے برخلاف ان کو حسب مرضی پیدا کرنا ناممکن ہوتا ہے۔ اکثر آوازیں جو لوگ سنتے ہیں (وہ دھڑکوں کا باعث ہوں یا نہ ہوں) اوہام کاذب ہوتی ہیں۔ ان کو اندرونی آوازیں کہا جاتا ہے اگرچہ یہ موضوع کی خود سے گفتگو کرنے سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ میں چند اشخاص سے واقف ہوں جو اس قسم کی داخلی آوازوں سے غیر متوقعہ باتیں سنتے ہیں اور جب بھی خاموش ہو کر ان کی طرف متوجہ ہوں تو سن سکتے ہیں۔ مراقی دیوانگی میں اس قسم کی آوازیں عام طور پر سنائی دیتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ آخرکار بین یا کامل مخرج اوہام میں منتقل ہو جائیں۔ آخر الذکر انفرادی شکل میں اکثر ہوتے ہیں اور بعض اشخاص پر نسبتہً زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں۔ اوہام کے متعلق اڈمنڈ گرنے اعداد و شمار جمع کئے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر دس میں ایک شخص ایسا ضرور رہتا ہے جسکو اپنی زندگی میں کبھی نہ کبھی کامل وہم ہوا ہو۔ ذیل میں ایک تندرست آدمی کا واقعہ بیان کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ اوہام کیا ہوتے ہیں۔

"میری عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ ایک دن میں ایک بزرگ سے تکلیف دہ گفتگو میں مصروف تھی۔ میں اس قدر پریشان تھی کہ میں نے نادانستگی کے عالم میں فرش پر سے ایک ہاتھی دانت کی سلائی اٹھائی اور

باتیں کرتے کرتے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ دوران گفتگو میں میں چاہتی تھی کہ میں اپنے بھائی کی رائے معلوم کروں جن سے مجھے غیر معمولی محبت تھی اب جو مڑتی ہوں تو وہ کمرے کے وسط میں میز پر بیٹھے ہوئے نظر آتے ہیں ان کے بازو غیر معمولی انداز سے مڑے ہوئے ہیں۔ اور یہ دیکھکر میری پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ان کے چہرے پر میرے خلاف طنز و تمسخر کے آثار پائے جاتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مجھ سے ہمدردی نہیں ہے۔ اور وہ میرے طرفدار نہیں اس حیرت و استعجاب نے میرے غصہ کو ٹھنڈا کر دیا اور وہ گفتگو ختم ہو گئی۔"

"چند منٹ کے بعد میں بھائی کی طرف مڑی تاکہ ان سے کچھ گفتگو کروں لیکن وہ جا چکے تھے۔ میں نے پوچھا کہ وہ کمرے سے کب گئے تو معلوم ہوا کہ وہ اس کمرے میں تھے ہی کب مجھے اس کا یقین نہ آیا یہ خیال ہوا کہ وہ ایک آدھ منٹ کے لئے کمرے میں آئے ہوں گے اور پھر چلے گئے ہوں گے اور کسی نے دیکھا نہ ہو گا۔ کوئی ڈیڑھ گھنٹہ کے بعد وہ آئے اور مجھے بدقت تمام اس امر کا یقین دلایا کہ شام وہ گھر کے کہیں قرب و جوار میں بھی نہ تھے۔ وہ ابتک زندہ اور تندرست ہیں۔"

بخار کے ہذیان میں اوہام کاذب اوہام صادق اور دھوکے ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ بھنگ افیون بلاڈونا کے اوہام اس اعتبار سے ان کے مشابہ ہوتے ہیں۔ سب سے معمولی وہم یہ ہوتا ہے کہ انسان کو ایسی آواز آتی ہے کہ گویا کوئی میرا نام لیکر پکار رہا ہے۔ تقریباً نصف انفرادی واقعات جو میں نے جمع کئے ہیں وہ اس قسم کے ہیں۔

اوہام اور دھوکے

ہپناٹزم کے معمولوں میں اوہام بہت آسانی کے ساتھ محض زبان سے کچھ کہدینے سے ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کاغذ پر ایک نقطہ بنا کر اس کی طرف اشارہ کر کے کہو یہ جنرل گرانٹ کا فوٹو ہے تو معمول کو نقطہ کے بجائے جنرل کا فوٹو نظر آئے گا۔ نقطہ سے تو مثال کو خارجیت ملجاتی ہے اور جنرل کے اشارہ سے صورت۔

اب نقطہ کو خوردبین کے شیشہ سے بڑا کر دو یا منشور کے ذریعہ یا ڈھیلے کو ذرا دبا کر دو گونہ کر دو یا اس کا آئینہ پر عکس ڈالو اس کو الٹ دو اسے مٹا دو تو معمول بھی کہے گا کہ فوٹو کو بڑا کر دیا ہے فوٹو کو دو گونہ کر دیا ہے فوٹو کو الٹ دیا گیا یا فوٹو کو مٹا دیا گیا ہے، بقول موسیو بینٹ نقطہ خارج میں ایک ایسی شے ہے جس کی تمہارے اشارہ کو خارجیت کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اشارہ سے معمول کے ذہن میں محض تمثال پیدا ہوگی خارج میں کچھ نظر نہ آئے گا۔ موسیو بنٹ نے ثابت کیا ہے کہ جوانی میں اس قسم کا نقطہ حاضراتی اوہام ہی میں بکثرت استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ مجانین کے اوہام میں بھی کام کرتا ہے۔ آخر الذکر بالعموم یکجہتی ہوتے ہیں یعنی مریض صرف اپنی ایک طرف آوازیں سنتا ہے، صورتیں اسی وقت دیکھتا ہے جب اسکی کوئی سی آنکھ کھلی ہوتی ہے۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں یہ بات اچھی طرح سے پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ داخل گوش کی کسی قسم کی تکلیف یا رطوبات چشم کے دھندلے پن سے اس تموج کا آغاز ہوتا ہے جسکو مریض کی سمعی یا بصری مرکزوں کی خرابی اپنے خاص اعمال کے ساتھ ملا کر تصورات کی شکل میں منتقل کر دیتی ہے۔ جو اوہام اس طرح سے پیدا ہوتے ہیں وہ دراصل دھوکہ ہوتے ہیں۔ اور موسیو بنٹ کا یہ نظریہ کہ کل اوہام کا آغاز لازمی طور پر حوالی سے ہوتا ہے اوہام اور دھوکوں کو ایک ہی عضویاتی قسم میں منتقل کر دینے کی کوشش کہا جا سکتا ہے اور یہ وہی قسم ہے جس سے عام ادراک متعلق ہوتا ہے۔ موسیو بنٹ کے نزدیک ہر حالت میں خواہ وہ ادراک ہو یا وہم ہو یا دھوکہ ہو ہمکو حسی وضاحت اس تموج سے حاصل ہوتی جو اعصاب درآور کے ذریعہ حوالی سے آتا ہے۔ ممکن ہے یہ تموج کا محض شائبہ ہی ہو لیکن شائبہ بھی خلایا میں عمل انتشار کے پیدا کر دینے اور معروض ادراک کو خارجیت بخشدینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ معروض کی نوعیت کیا ہوگی اس کا دارومدار راستوں کے نظام پر ہوتا ہے جسمیں عمل پیدا ہوتا ہے۔ ہر حالت میں معروض کا کچھ حصہ تو آلات حس سے

آتا ہے۔ اور باقی ذہن سے مہیا ہوتا ہے لیکن ہم عامل کے ذریعہ ان اجزار میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اور نتیجہ کے لئے ہمارا کلیہ صرف یہ ہے کہ دماغ ارتسام پر نتیجہ طریق کے مطابق ردعمل کرتا ہے۔

موسیو بنٹ کے نظریہ سے اس میں شک نہیں کہ بہت سے واقعات کی توجیہ ہو جاتی ہے لیکن سب کی توجیہ نہیں ہوتی۔ منشورسے تشکل کا ذب ہمیشہ دوہری نہیں ہو جاتی۔ اور نہ ہی یہ آنکھیں بند ہونے کے بعد ہمیشہ نظر سے غائب ہوتی ہے۔ موسیو بنٹ کے نزدیک نشتر کا وہ حصہ جو غیر معمولی طور پر عائل ہوتا ہے اس سے اس معروض کی نوعیت متعین ہوتی ہے جو نظر آتا ہے، اور حوالی کے آلۂ حس سے صرف اس شدت کا تعین ہوتا ہے جس سے وہ شے مکان میں ممتد نظر آتی ہے۔ لیکن چونکہ اس شدت کے مدارج ہوتے ہیں تو اسکی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ شاذ حالتوں میں دو درجہ شدت محض داخلی اسباب ہی سے کیوں نہ ہو جائے۔ اس صورت میں ہمکو بعض اوہام ایسے ملیں گے جنکا محرک مرکز سے ہوگا اور بعض ایسے ملیں گے جو حوالی سے پیدا ہوں گے۔ گر موسیو بنٹ کا نظریہ صرف انہیں اوہام کو تسلیم کرتا ہے جو حوالی سے پیدا ہوتے بحیثیت مجموعی ان اوہام کا وجود بھی بہت ہی ممکن معلوم ہوتا ہے جنکا محرک مرکز نظام عصبی سے عالم وجود میں آتا ہے۔ اب یہ کہ اس قسم کے اوہام کم ہوتے ہیں یا زیادہ یہ اور بات ہے۔ ایسے اوہام کا وجود ہونا جو ایک سے زیادہ آلۂ حس کو متاثر کرتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ ایسے اوہام بھی ہو سکتے ہیں جنکا محرک محض مرکز دماغ ہوتا ہے کیونکہ فرض کرلو کہ بصری حس کی ابتدا خارجی دنیا سے ہوتی ہوگی لیکن آواز جو سنائی دیتی ہے وہ بصری رقبہ کے اثر سے نہیں ہو سکتی اس لئے اس کا مبدٔ مرکز ہوتا ہے۔

اوہام کے ایسے واقعات جو لوگوں کی زندگی بھر میں صرف ایک بار ہوتے ہیں (اور یہ قسم بہت عام طور پر پائی جاتی ہے) انکا تفصیل کے ساتھ سمجھنا مشکل ہے یہ اکثر غیر معمولی طور پر مکمل ہوتے ہیں اور یہ امر کہ یہ صداقت آمیز

بھی ہوتے ہیں یعنی حقیقی واقعات حوادث اموات وغیرہ کے مطابق ہوتے ہیں اور یہی پیچیدگی کا باعث ہے۔ اوہام کا پہلے پہل علمی مطالعہ مسٹر ایڈمنڈ گرنے نے شروع کیا تھا اور اس کو نفسیاتی تحقیق کی کمیٹی نے جاری رکھا۔ اختباری نفسیات کی بین الاقوامی کانگرس کے زیر نگرانی اعداد و شمار اکثر ممالک میں جمع کئے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مجموعی مساعی سے کوئی ٹھوس نتیجہ برآمد ہو گا۔ یہ واقعات حرکی خود حرکتیت اور بے خودی وغیرہ کے واقعات میں مِل جاتے ہیں اور وسیع تقابلی مطالعہ کے بغیر کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

باب (۲۱)

ادراک مکان

عاقل و بالغ انسان کی حیثیت سے ہمکو ان اشیاء کی جسامتوں شکلوں اور فاصلوں کا تعین اور بظاہر فوری علم ہوتا ہے جنکے درمیان ہم رہتے اور حرکت کرتے ہیں۔ اور علاوہ بریں ہمکو حقیقی مکان کا بھی ایک غیر محدود تصور ہوتا ہے جس سے عالم قائم ہے اور جس میں یہ تمام اشیاء واقع ہیں۔ بہ ایں ہمہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کا عالم ان تمام امور میں مبہم ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا ممیز علم کیونکر ترقی کرتا ہے؟ نفسیات میں یہ ایک متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ یہ باب اس قدر مختصر ہوگا کہ اس میں مبحث پر استدلالی اور تاریخی پہلوؤں سے بحث کرنے کی گنجایش نہیں میں سادگی کے ساتھ صرف ان نتائج کے بیان کر دینے پر اکتفا کروں گا جو مجھکو قرین صحت معلوم ہوں گے۔

شدت کی طرح تمام حسوں میں حجم بھی ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ بادل کی گرج میں سلیٹ کے قلم کی کرکراہٹ سے زیادہ حجم ہوتا ہے گرم پانی سے غسل کرنے میں جو احساس ہوتا ہے وہ پن کے چبھ جانے سے زیادہ ہوتا ہے۔ چہرہ میں خفیف سا عصبی درد دنبل کی بیقراری

یا قولنج اور درد کمر کی تکلیف سے کم ممتد معلوم ہوتا ہے۔ ایک یکہ و تنہا ستارہ دوپہر کے آسمان سے چھوٹا نظر آتا ہے۔ عضلات اور نیم دائری نالی کے حس بھی بغیر حجم کے نہیں ہوتے۔ ذائقہ اور بو بھی اس سے خالی نہیں داخلی اعضاء کی حسوں میں تو یہ بہت نمایاں ہوتا ہے۔

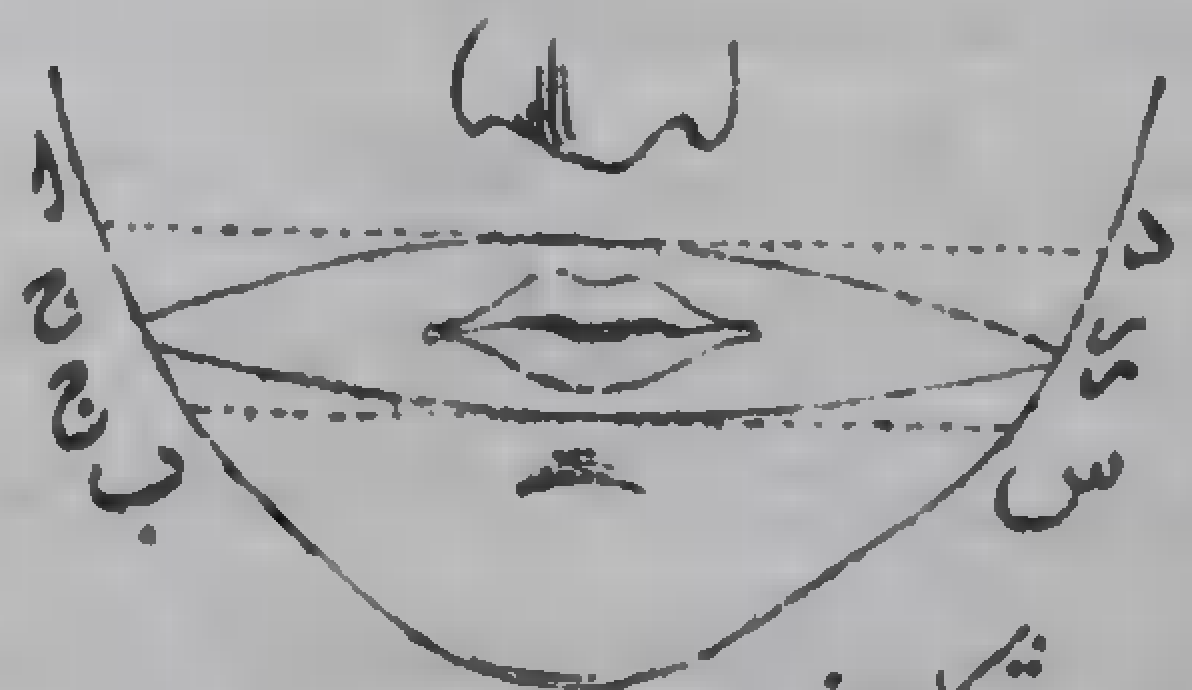
سیری اور گرسنگی گھٹن یا دل کی دھڑکن دردسر وغیرہ اسکی مثالیں ہیں متلی بخار نیند کے غلبے تکان وغیرہ میں ہمکو اپنی عام جسمانی حالت کا جو شعور ہوتا ہے وہ بھی کچھ کم مکانی نہیں ہوتا اس صورت میں ہم کو اپنا کل جسم محسوس طور پر متاثر معلوم ہوتا ہے اور مقامی حرکت دباؤ یا تکلیف سے بہت زیادہ بڑا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جلد اور شبکیہ ایسے اعضا ہیں جنپر مکانی عناصر بہت زیادہ عمل کرتے ہیں شبکیہ کے متعلق تو یہ ہے کہ جسقدر وسعت کا احساس اس عضو سے ہوتا ہے اتنا کسی عضو سے نہیں ہوسکتا علاوہ بریں جس خوبی کیساتھ ہماری توجہ اس وسعت کو چھوٹے چھوٹے اجزا میں تقسیم کرسکتی ہے اور اسکا اسطرح سے ادراک کرسکتی ہے کہ گویا یہ ایسے چھوٹے چھوٹے اجزا کی بنی ہوئی ہے جو کہ ایک وقت میں ایک ساتھ ایک دوسرے کے برابر برابر موجود ہیں اسکی نظیر ہمکو کہیں اور نہیں ملتی کان سے ہمکو جلد کی نسبت زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن جلد سے بہت ہی کم اس وسعت کو چھوٹے اجزا میں تقسیم کرسکتا ہے۔ علاوہ بریں اس قسم کی وسعت ایک جہت میں بھی اتنی ہی بڑی ہوتی ہے جتنی کہ دوسری جہت میں اسکے حدود اسقدر مبہم ہوتے ہیں اسمیں سطح و عمق میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ اس حس کا مختصر اور بہترین نام حجم ہی ہوسکتا ہے۔

ہم مختلف قسم کی حسوں کا ایک دوسرے کے ساتھ انکے حجم کے اعتبار سے مقابلہ کرسکتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی اندھے ہوتے ہیں جب انکی بینائی درست ہوجاتی ہے تو انکو اشیاء کا قد و قامت دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ فرینز صاحب اپنے ایک مریض کا حال بیان کرتے ہیں جسکو موتیا بند سے شفا ہوئی تھی۔ "اسکو ہر شے اس سے زیادہ بڑی دکھائی دیتی جتنا کہ اسنے لمسی حس کی بنا پر اس کو فرض کر رکھا تھا۔ متحرک اور خصوصاً جاندار چیزیں تو بہت ہی بڑی معلوم ہوتی تھیں"۔ بلند آوازوں کے احساس میں ایکطرح کا

بڑائی ہوتی ہے روشن اجسام سے بقول ہیرنگ ہمکو ایسا ادراک ہوتا ہے جو سطح کے خاص رنگ کے مقابلہ میں زیادہ بڑا محسوس ہوتا ہے سرخ تپتا ہوا لوہا سب کا سب روشن معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح سے شعلہ۔ منہ کے اندرونی جوف کو اگر زبان سے ٹٹولیں تو بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن آئینہ سامنے رکھ کر دیکھیں تو بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ دانت نکلوا ڈالنے کے بعد مسوڑے میں جو اس کی جگہ رہ جاتی ہے یا ہلتے ہوئے دانت کی حرکتیں بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ سماخ گوش کے قریب بھنگے کی بھنبھناہٹ ایسی معلوم ہوگی جیسے تیتری اڑ رہی ہے۔ جوف دماغی میں پردے پر جو دباؤ پڑتا ہے اس سے حیرت انگیز طور پر بڑی حس ہوتی ہے۔

جسامت احساس کو اس سمندر کے قامت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی جس سے کہ یہ ہم کو ہوتا ہے آنکھ اور کان مقابلۃً چھوٹے عضو ہیں لیکن ان سے ہمکو بڑے حجم کے احساسات ہوتے ہیں۔ خاص خاص حسی آلات کی حدود ہیں جسامت کے احساس اور عضو متہیجہ کی جسامت میں کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ شبکیہ پہلوؤں پر قعر کی نسبت شے چھوٹی معلوم ہوتی ہے اسکی تصدیق نہایت سہل ہے دونوں ہاتھوں کی شہادت کی انگلیوں کو باہم متوازی ایک دوسرے سے دو انچ کے فاصلہ پر رکھو اور ایک آنکھ کی نظر کو ایک انگلی سے دوسری انگلی کی طرف منتقل کرو اس صورت سے وہ انگلی جس کی طرف تم براہ راست نہیں دیکھ رہے ہو سکڑتی ہوئی معلوم ہوگی۔ جلد پر اگر دو نقطوں کو باہم ایک متعین فاصلہ پر قائم کیا جائے (مثلاً کند نوک کی پرکار یا قینچی سے) اور پھر اسی فاصلہ کو باقی رکھ کر ان نقاط سے خط کھینچے جائیں جس سے درحقیقت دو متوازی خط کھینچ جائیں گے تو خطوط بعض مقامات پر تو ایک دوسرے سے زیادہ قریب اور بعض مقامات پر زیادہ دور معلوم ہوں گے۔ مثلاً اگر یہ خطوط چہرہ کے گرد بنائیں تو جس شخص پر اختبار کیا جائے گا اسکو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا یہ منہ کے قریب آکر ایک دوسرے سے ملنے لگتے ہیں اور اس کو

ایک خاصے ہلیلجی کی صورت میں گھیر لیتے ہیں۔



شکل نمبر ۶۵ (مرتبہ دیبر)

خط نقاطی پرکار کی نوک کے اصل راستہ کو ظاہر کرتے ہیں اور خط مسلسل راہِ احساس کو

اب میرا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ یہ امتدادیت جو ہر حس میں نظر آتی ہے اگرچہ بعض کی نسبت بعض میں زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اصلی یعنی حس ہوتی ہے مکان کے متعلق بعد میں ہم کو جس قدر بھی قطعی علم ہوتا ہے وہ سب اسی سے امتیاز ایتلاف و انتخاب کے اعمال کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

حقیقی مکان کی تعمیر نوزائیدہ بچہ جو پہلے پہل اپنی آنکھ اس دنیا میں کھولتا ہے اس کو اگرچہ وسعت و امتدادیت کا تجربہ ہوتا ہے لیکن اس کا یہ تجربہ ایسا ہوتا جس میں متعین حصوں جہتوں جسامتوں فاصلوں وغیرہ کا ہنوز امتیاز نہیں ہوتا۔ امکاناً تو جس کمرہ میں بچہ پیدا ہوتا ہے وہ بہت سے منقولہ و غیر منقولہ حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے جو کسی خاص لمحہ میں اس کے وجود اور باہم ایک دوسرے سے متعین نسبتیں رکھتے ہیں۔ نیز امکاناً اس کمرہ کو بحیثیت مجموعی، مختلف جہتوں میں خارجی عالم کے اور مکانی حصے ملاکر، وسعت دے سکتے ہیں لیکن واقعاً اس کے علاوہ جو مکانی حصے ہیں بچہ کو ان کا احساس نہیں اور نہ خود اس کمرے کے حصوں میں اس نے ابھی امتیاز کیا ہے۔ عمر کے پہلے سال میں اس کی تعلیم کا سب سے بڑا جزو یہ ہوگا کہ وہ ان مکانی حصوں سے واقف ہوگا اور ان کو تفصیل کے ساتھ پہچاننے اور

شناخت کرے گا۔ اس عمل کو عمل تعمیر مکان حقیقی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اسکے ذریعہ سے ابتدائی تجربات وسعت کی گڑبڑ سے ایک ہی شئے کا فہم ہوتا ہے۔ اس کے ماتحت چند اور اعمال ہوتے ہیں۔

اول تو یہ کہ کسی نہ کسی وقت مجموعی معروض یا احساس نظر میں چھوٹے حصوں کا پتہ چلتا، اور ان کے مابین متعین طور پر امتیاز ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ معروضات نظر یا ذائقہ کو معروضات سماعت وغیرہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے اور اسی طرح معروضات لمس و سماعت وغیرہ کو معروضات نظر و ذائقہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے جس کی بنا پر ایک شئے نظر آتے ہی پہچان لی جاتی ہے اگرچہ اس کا فہم اس قدر مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ جس قدر وسعت کا احساس ہوتا ہے اسکے متعلق یہ ضروری ہے کہ اس کا تعلق اس طرح سے ہو کہ گویا یہ گرد و پیش کی ان وسعتوں کے مابین واقع ہے جنکی کہ یہ دنیا بنی ہوئی ہے۔

چوتھے یہ کہ ان معروضات کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ایک متعین ترتیب کے ساتھ نام نہاد سہ ابعادی طور پر مرتب نظر آئیں۔

پانچویں یہ کہ ان کی جسامتوں کا ایک دوسرے کی نسبت سے ادراک ہونا چاہیئے یعنی انفرادی طور پر ان کی جسامت کا اندازہ ہونا ضروری ہے۔

اب ہم ان اعمال کو ترتیب وار لیکر ایک ایک کر کے بحث کرتے ہیں۔

(۱) تقسیم و امتیاز اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ کہنے سننے کی ضرورت نہیں کیونکہ باب ۱۵ میں اس پر کافی بحث ہو چکی ہے مجموعی ساحت ادراک میں سے اس کے متحرک تیز اور روشن و رنگین حصے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتے ہیں اور پھر معلوم ہوتا ہے کہ یہ علیحدہ حصے ہیں جنکو باقی ساحت نظر یا ساحت لمس گھیرے ہوئے ہے

جب ان معروضات کا علٰحدہ علٰحدہ علم ہوتا ہے تو ان کے لئے یہ ضروری ہے یہ اس طرح سے گھرے ہوئے معلوم ہوں۔ اس بات کو حسیت انسانی کی ایک حقیقت اولیں سمجھنا چاہیئے جسکے متعلق کچھ زیادہ بحث مباحثہ کی گنجائش نہیں۔ بعد میں جب یکے بعد دیگرے اس قسم کے کل جزئی معروضات سے واقفیت ہوجاتی ہے اور انسان ان کو علٰحدہ پہچاننے لگتا ہے تو توجہ کو ایک وقت میں ایسے کئی جزئی معروضات بھی اپنی طرف منعطف کرسکتے ہیں۔ اس صورت میں ہم چند ممیز و متباین معروضات کو عام ساحت ممتد میں برابر دیکھتے ہیں۔ ان کا برابر برابر معلوم ہونا اول اول تو مبہم ہوتا ہے (یعنی بہت ممکن ہے کہ اس سے جہات اور فاصلوں کی تمیز حس نہ ہو) اور اسکو بھی ہماری حسیت کے مسلمات ہی میں سے سمجھنا چاہیئے

مختلف حسوں کا ملکر ایک شئے سمجھانا

جب ایک وقت میں دو حاسے مرتسم ہوتے ہیں تو ہم انکے معروضات کو ایک شئے سمجھتے ہیں۔ جب کوئی موصل جلد کے قریب لایا جاتا ہے تو چنخنے کی آواز شعلہ کا نظر آنا گزیدگی کا احساس یہ سب ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں اور ایک ہی شئے یعنی برقی رو کے مختلف پہلو خیال کئے جاتے ہیں۔ معروض بصری کی مکانیت معروض سماعت و معروض لمس کے ساتھ ہمارے شعور کے ایک اساسی قانون سے ضم ہوجاتی ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے ہم سادگی کرنے ایک بنانے اور ایک سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس سے جتنی محسوس چیزوں کی طرف ہم ایک ساتھ توجہ کرسکتے ہیں ان کو ہم ایک ہی جگہ سمجھتے ہیں۔ انکی وسعتیں ایک وسعت معلوم ہوتی ہیں جس مقام پر اُن میں سے ہر ایک معلوم ہے وہیں خیال کیا جاتا ہے کہ اور بھی معلوم ہوتے ہیں۔ یہ پہلا اور عظیم الشان کام ہوتا ہے جس سے ہماری دنیا مکانی اعتبار سے مرتب ہوجاتی ہے اس انضمام میں منضم ہونے والی حسوں میں سے ایک کو تو اصلی سمجھا جاتا ہے اور باقی حسوں کو کم و بیش اسکے عوارض خیال کیا جاتا ہے

جس حس کو اصل شئے قرار دیا جاتا ہے وہ سب سے مستقل اور عملی اعتبار سے
سب سے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ زیادہ تر یہ سختی یا وزن کی حس ہوتی ہے۔
لیکن سختی یا وزن کبھی بغیر محسوس جسامت کے نہیں ہوتا۔ اور چونکہ اپنے
ہاتھ میں کسی چیز کو محسوس کرنے کے ساتھ ہی ہم اسکو دیکھ بھی سکتے ہیں
اسلئے ہم جسامت لمسی، و جسامت بصری کو ایک سمجھتے ہیں۔ اور آئندہ
سے یہ مشترک جسامت شئے کی اصل روح معلوم ہونے لگتی ہے۔ زیادہ
تر تو شکل ہی اصل شئے معلوم ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی ذائقہ حرارت و برودت
وغیرہ بھی اصل شئے معلوم ہوسکتے ہیں لیکن زیادہ تر حرارت و برودت بو آواز
رنگ یا اور جو مظاہر ہم کو لمسی و بصری جسامت کیساتھ واضح طور پر متاثر کریں
وہ بالعموم عوارض معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ آواز اور بو ہم
کو ایسی حالت میں بھی متاثر کرتے ہیں جب ہم نہ تو شئے کو دیکھتے ہیں
اور نہ چھوتے ہیں۔ لیکن جب ہم انکو دیکھتے اور چھوتے ہیں اسوقت
یہ سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ پس ہم ان خواص کا جسد لمسی یا بصری
مکان کو قرار دیتے ہیں، اور خود خواص کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک
کمزور سی شکل میں جھلک رہے ہیں اور ایسے مکانوں میں جھلک
رہے ہیں جو اور چیزوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ اس تمام قصہ میں
قابل غور امر یہ ہے کہ وہ حس جن کے مکانی علایق ضم ہوکر ایک ہوجاتے
ہیں مختلف آلات حس سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس قسم کی حسوں میں ایک دوسرے
کو شعور سے خارج کردینے کا میلان تو نہیں ہوتا لیکن انکی طرف ایک ساتھ
آن واحد میں توجہ ہوسکتی ہے۔ اکثر ان میں متلازمانہ تغیر ہوتا ہے اور
ایک ساتھ ہی انتہا کو بھی پہنچتے ہیں۔ لہٰذا ہم اس امر کے متعلق یقین کے
ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ذہن کا عام اصول یہ ہے کہ جو حس
ہم کو ایک وقت میں ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے ادراک میں
خلل انداز نہیں ہوتے ان کو ہم ایک ہی مبدء سے خیال کرتے ہیں

(۳) ماحول کی حس | ایک ہی آلۂ حس پر مختلف ارتسامات ایک دوسرے کے

اور اک میں خلل انداز ہوتے ہیں اور ان پر ایک ساتھ توجہ نہیں ہو سکتی اسی لئے ان کو ایک مبدے سے منسوب نہیں کرتے بلکہ خارجیت کے ایک سلسلے میں ترتیب دیتے ہیں جس میں تمام حس ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو ایسے مکان کے اندر ہوتے ہیں، جو ایک لحس کے مکان سے بہت بڑا ہوتا ہے۔ اگر کوئی شئے گم ہو جائے تو عموماً اسکی طرف نظر دوڑا کر ہم اسکو پا سکتے ہیں۔ اسی قسم کے پیہم تغیرات کے باعث ہمکو یہ خیال ہوتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی ہر ساخت کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اسکے گرد اور ایسی چیزوں کا حاشیہ ہے جنکو دیکھ سکتے ہیں۔ اسکے ساتھ ہی وہ حرکات جن کے ساتھ ساتھ مختلف بصری ساختوں میں تغیر ہوتا ہے وہ بھی محسوس اور ذہن نشین ہوتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ (ائتلاف کے ذریعہ سے) ہر حرکت ہمارے ذہن کو کسی ایسی وسعت کی طرف منتقل کرتی ہے جنمیں بہت سی نئی اشیاء ہوتی ہیں۔ چونکہ اشیاء کی نوعیت میں بیحد اختلاف ہوتا ہے اسلئے رفتہ رفتہ ہم ان کے انفرادی خصوصیات سے محض انکی وسعتوں کو علیحدہ کر لیتے ہیں اور محض انھیں کا خیال کرتے ہیں جنکی طرف محض حرکات ہی ذہن کو منتقل کرتی ہیں اور حرکات ہی ان کی مولف ہوتی ہیں۔ اسلئے ہم حرکات اور وسعت نظری کو ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم خیال کرتے ہیں یہاں تک کہ ہم کو وہ ایک دوسرے کے مرادف معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اور خلا کے معنی ہمارے لئے صرف ایسی جگہ کے رہ جاتے ہیں جس میں ہم حرکت کر سکیں۔ اس لئے اگر ہم صحیح نفسیاتی دماغ رکھتے ہیں تو فوراً مگر غلطی سے عضلی حس کو وسعت و مکانیت کے ادراک میں سب سے بڑا عامل خیال کرنے لگیں گے۔

مقامیتوں کی ترتیب

جو چیزیں نظر آتی ہیں یا محسوس ہوتی ہیں یا سنائی دیتی ہیں انکی ترتیب مقامی متعین کرنے میں حس عضلی کو بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ ہم ایک نقطہ کی طرف دیکھتے ہیں۔ حوالی شبکیہ کا ایک اور نقطہ ہماری توجہ کو اپنی طرف منعطف کر لیتا ہے اور چشم زدن میں ہم

قعرین کو اس کی طرف منتقل کرتے ہیں جس سے اس کی شبیہ درمیان کے تشکی خط کے تمام نقاط پر پڑ جاتی ہے۔ دوسرے نقطہ سے جو خط اس سرعت کے ساتھ بنتا ہے خود وہ بھی ایک بصری معروض ہوتا ہے جس کے دونوں سروں پر پہلا اور دوسرا نقطہ ہوتا ہے۔ یہ خط نقطوں کو علیحدہ کرتا ہے جسقدر اس کا طول ہوتا ہے اتنے ہی فاصلہ پر یہ نقطے ایک دوسرے سے واقع ہوتے ہیں اب اگر کوئی ایسا تیسرا نقطہ توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے جو اور بھی زیادہ حوالی پر واقع ہو تو ڈھیلہ کے لئے اور بھی زیادہ حرکت کرنے کی ضرورت ہوگی اور خط اور بھی طویل ہو جائے گا جس میں دوسرا نقطہ پہلے اور تیسرے نقطہ کے درمیان نظر آئے گا۔ ہماری زندگی کے ہر لمحہ میں حوالی کی اشیاء اس قسم کے خطوط اپنے اور دوسری چیزوں کے مابین کھینچتی رہتی ہیں جن کو یہ توجہ سے خارج کرتی ہیں اور خود ساحت نظر کے مرکز میں آتی رہتی ہیں۔ حوالی تشکیہ کا ہر نقطہ اسی طرح ایسے خط کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کے آخر میں یہ خود ہوتا ہے اور یہ خط ایسا ہوتا ہے جسکو کوئی ممکن حرکت کھینچتی ہے، حتیٰ کہ بے حرکت ساحت نظر بھی آخر کار نقاط کے ایسے نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس کے مرکز اور اس کے حوالی کے تمام اجزا کے مابین ممکن حرکات سے متعین ہوتے ہیں۔

یہی حال ہماری جلد اور مفاصل کا ہے۔ اشیاء پر اپنے ہاتھ کو حرکت دیکر ہم خطوط کی جہت کا پتہ چلاتے ہیں نئے ارتسامات ان کے ختم پر ہوتے ہیں۔ خطوط کبھی شریانی سطحات پر ہوتے ہیں کبھی جلد پر بھی ہوتے ہیں بہرصورت جن اشیاء کے مابین یہ بتدریج حائل ہوتے ہیں ان کو ایک خاص نظم و ترتیب بخشتے ہیں۔ ایسا ہی آواز اور بو میں ہوتا ہے۔ ہمارا سر جب ایک خاص وضع میں ہوتا ہے اس وقت ایک خاص آواز یا بو ہم کو اچھی طرح سے محسوس ہوتی ہے اگر ہم اپنے سر کی وضع بدل دیتے ہیں تو یہ آواز یا بو دھیمی ہو جاتی اور کوئی اور زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس طرح سے دو آوازیں یا دو قسم کی بو ان حرکات سے

علیحدہ و متفرق ہوتی ہیں جو اس کے سرے پر واقع ہوتی ہیں۔ خود حرکت ایک گردش مکانی کے طور پر معلوم ہوتی ہے جس کو اہمیت کچھ تو نیم دائری نالیوں کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور کچھ گردن کے شریانی غضروف سے اور کچھ ان ارتسامات سے جو آنکھ پر پڑتے ہیں۔

حرکت کے مذکورہ عام اصولوں کی بنا پر ہر وہ شئے جسکو انسان دیکھتا چھوتا سونگھتا یا سنتا ہے گرد و پیش کی دیگر اشیاء کی نسبت سے کم و بیش ایک متعین مقام پر سمجھی جاتی ہے اب خواہ تو یہ واقعتاً موجود ہوں یا ان کے وہاں موجود ہونیکا محض تصور ہی کر لیا جائے۔ میں گرد و پیش کی اشیاء کہتا ہوں کیونکہ میں نہیں چاہتا کہ یہ بیان ابعاد ثلاثہ یعنی فاصلہ اور عمق کے بیان سے مخلوط ہو۔

اشیاء کی ایک دوسرے کے اعتبار سے پیمائش

اس ذیل میں ایک بات تو بالکل بدیہی ہے اور وہ یہ کہ ہم میں ان وسعتوں کا صحت کے ساتھ باہم مقابلہ و موازنہ کرنے کی کوئی بالذات قوت نہیں ہوتی جن کا انکشاف ہم کو مختلف حسوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ منھ کا جوف زبان کو اس سے بڑا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ انگلی اور آنکھ کو معلوم ہوتا ہے ہمارے ہونٹ اس سے بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ اتنی ہی بڑی سطح ران پر معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا مقابلہ تو بالذات اور فوراً ہو جاتا ہے لیکن یہ مبہم ہوتا ہے اور کسی امر کی قطعی طور پر تحقیق کرنے کے لئے ہم کو اندازے کے دوسرے طریق سے کام لینا ہوگا۔

ایک سطح حسی کی جو وسعت معلوم ہوتی ہے اس کا دوسری سطح حسی کی معلوم کردہ وسعت سے مقابلہ کرنے کے لئے سب سے آسان قاعدہ یہ ہے کہ ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھ لیا جائے۔ ایک سطح کو دوسری سطح پر بھی رکھا جاتا ہے اور ایک خارجی شئے کو متعدد سطحات پر بھی رکھا جاتا ہے۔

جلد کی دو سطحوں کو جب ایک دوسرے پر رکھا جاتا ہے تو ان کو ہم ایک ساتھ محسوس کرتے ہیں اور جو قانون ہم صفحہ ۳۲۹ پر بیان کر چکے ہیں

اس کی رو سے ہم ان کو ایک ہی جگہ پر سمجھتے ہیں۔ یہی حال ہمارے ہاتھ کا ہوتا ہے جب ہم اس کو دیکھتے ہیں اور ساتھ ہی اس کی ذاتی حسیت سے محسوس کرتے ہیں۔

اس قسم کی شناخت اور تحویل میں (جس میں چند کو ایک کرلیا جاتا ہے) ایک بات قابلِ غور ہوتی ہے اور وہ یہ کہ جب دو متقابل سطحوں کی بڑائی کے ذاتی حس باہم مخالف ہوتے ہیں تو ان میں سے ایک حس کو تو صحیح معیار سمجھ لیا جاتا ہے اور دوسری کو غلط قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً خالی مسوڑے کو انگلی کے سرے سے واقعاً چھوٹا خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ مسوڑا اگرچہ بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن انگلی کا سرا اس میں داخل نہیں ہوسکتا عام طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ہاتھ جو لمس کا واحد عضو ہے بجائے اسکے کہ اور اعضا کی جسامت سے اسکی جسامت متعین ہو یہ خود انکی جسامت کو متعین کرتا ہے۔

اگر ایک سطح کو دوسری سطح کے ذریعہ سے نہ بھی معلوم کرسکتے ہوں تو بھی ہم اپنی مختلف سطحات کی اس طرح سے پیمائش کرسکتے ہیں کہ ایک ممتد شئے کو پہلے ایک پر رکھیں اور پھر دوسری پر۔ ابتداءً اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس شئے کو پہلی سطح کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد پہلی پر رکھیں گے تو یہ چھوٹی بڑی ہوتی ہوئی معلوم ہوگی۔ (دیکھو شکل نمبر ۶۵) لیکن سادہ کرنے کا اصول بہت جلد ہمارے ذہن سے اس خیال کو نکال دیگا اور ہم نسبتہً سہل تر نظریہ کو ماننے لگیں گے کہ اصولاً اشیاء اپنی جسامتیں برقرار رکھتی ہیں اور یہ کہ ہمارے اکثر حس ایسے اغلاط سے متاثر ہوتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

شکلیہ میں اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ دو اقسام (خطوط یا نقاط) جو مختلف مقامات پر ہوتے ہیں ان میں باہم قطعی نسبت متعین ہوتی ہے۔ لیکن اگر اقسام ایک ہی شئے سے ہوں تو ہم ان کی جسامتوں کو ایک سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ صرف اس حالت میں

ہوتا ہے جبکہ اس امر کا یقین ہو کہ آنکھ اور شے کا تعلق بحیثیت مجموعی غیر متغیر رہا ہے۔ جب شے حرکت کرکے آنکھ سے اپنے علائق کو بدلتی ہے تو جو حس اس کے تمثال سے پیدا ہوتی ہے اگرچہ وہ ایک ہی شبکی حلقہ میں کیوں نہ ہو لیکن اس قدر متغیر ہوتی ہے کہ ہم شبکی مکانی احساس سے کوئی معنی نہیں لے سکتے شبکی جسامت کی نظراندازی اس قدر کامل ہوتی ہے کہ ان اشیاء کی مقداروں کا اس میں مقابلہ کرنا جو مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں انطباق کے بغیر تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دور کے مکان یا درخت کے کس قدر حصہ پر ہماری انگلی آسکے گی۔ اس سوال کے مختلف جوابات کہ چاند کس قدر بڑا ہے؟ (جن میں اس کو گاڑی کے پہیے سے لے کر ٹکیہ تک بتایا جاتا ہے) اس کی نہایت عمدگی سے وضاحت کرتے ہیں۔ مصور کے لئے سب سے مشکل کام یہی ہوتا ہے کہ ساحت نظر کی مختلف اشیاء کی شبکی (یعنی ابتدائی حسی) جسامتوں کو براہ راست محسوس کرے ایسا کرنے کے لئے اسے اس شے کو پھر پیدا کرنا پڑتا ہے جس کو رسکن آنکھ کی معصومی کہتا ہے۔ یعنی اس کو پھر وہ طفلانہ ادراک پیدا کرنا چاہیئے جس میں رنگ کے دھبے محض دھبے معلوم ہوتے ہیں اور اس کا شعور نہیں ہوتا کہ ان کے کیا معنی ہیں۔

ہم سب سے یہ معصومی مفقود ہو جاتی ہے۔ ہر معلوم شئے کی تمام بصری جسامتوں میں سے ہم ایک کو حقیقی سمجھ کر انتخاب کر لیتے ہیں۔ اسی کو معیار حقیقت سمجھتے ہیں اور باقی کو اس کی علامات خیال کرتے ہیں حقیقی جسامت عملی اور جمالیاتی اغراض سے متعین ہوتی ہے۔ اور یہ جسامت وہ ہوتی ہے جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب شئے آنکھ سے اتنے فاصلہ پر ہوتی ہے کہ بصری اعتبار سے اس کی کل جزئیات کا بوجہ احسن امتیاز ہو جاتا ہے۔ اسی فاصلے پر ہم ہر شئے کو رکھ کر دیکھتے ہیں اس سے دور ہو تو ہم کو یہ حد سے زیادہ چھوٹی معلوم ہوتی ہے اور قریب ہو تو حد سے زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے بڑے اور چھوٹے احساس اس کی طرف ذہن کو منتقل کرکے کافور ہو جاتے ہیں

کیونکہ یہ ان کے سب سے زیادہ اہم معنی کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب کھانے کی میز پر نظر دوڑاتا ہوں تو اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہوں کہ دور کے گلاس اور رکابیاں میرے پاس کے گلاس اور رکابیوں سے چھوٹے نظر آتے ہیں کیونکہ میں جانتا ہوں کہ یہ جسامت میں مساوی ہیں اور ان کا احساس جو ایک موجود حس ہے اس علم کی چکاچوند میں چھپ جاتا ہے جو محض تصوری ہے۔

شکل کا بھی وہی حال ہے جو جسامت کا ہے تقریباً تمام مرئی چیزوں کی شکلیں تناظری بگاڑ ہوتے ہیں۔ مربع میزیں ہمیشہ دوزاویہ حادہ نظر آتے ہیں اور دو منفرجہ۔ دیوار کے کاغذوں قالینوں یا کاغذ کے تختوں پر جو دائرے بنے ہوئے ہوتے ہیں وہ بیضاوی سی شکل کے نظر آیا کرتے ہیں۔ متوازی خطوط دور سے ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک دوسرے کے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ انسانی جسم چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان بدلنے والی اشکال میں ایک سے دوسرے میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ لاتناہی اور مسلسل ہوتے ہیں۔ لیکن اس تغیر میں ایک بات ہمیشہ نمایاں طور پر معلوم ہوتی ہے۔ یعنی وہ شکل ہمیشہ ذہن میں رہتی ہے جو ہم کو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب ہم شئے کو سب سے زیادہ آسانی اور عمدگی کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہماری آنکھیں اور شئے دونوں معمولی حالت پر ہوتی ہیں معمولی حالت میں ہمارا سر سیدھا اور ہمارے بصری محور یا تو متوازی ہوتے یا باقاعدگی کے ساتھ ایک دوسرے پر مائل ہوتے ہیں شئے کی سطح بصری سطح کے انتصابی ہوتی ہے اور اگر شئے ایسی ہو جس میں بہت سے خطوط ہوں تو یہ ایسی حالت میں ہونی چاہیئے جس سے یہ خطوط تا بہ امکان سطح بصری کے یا تو متوازی ہو جائیں یا انتصابی۔ ایسی ہی حالت میں تمام اشکال کا ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔ اور ایسی ہی حالت میں تمام صحیح پیمائشیں اور فیصلے ہوتے ہیں۔

اکثر حسیں اور حسوں کی علامتیں ہوتی ہیں جن کی مکانی قیمت

زیادہ حقیقی سمجھی جاتی ہے۔ جب معمولی کے علاوہ کوئی اور بصری حس ہوتی ہے تو ہم اس شئے کو ایسا خیال کرتے ہیں جیسا کہ اس کو معمولی حالت میں دیکھنے پر کرتے۔ اور یہ یقین کہ ہم شئے کو اصلی حالت میں دیکھ رہے ہیں محض اس وقت ہوتا ہے جب ہم شئے کو معمولی حالت میں دیکھتے ہیں۔ اسکے علاوہ اور کسی حالت میں تو بس یہ وہ شئے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تجربہ اور دستور ہم کو یہ بھی سکھاتا ہے کہ ظاہری شکل رفتہ رفتہ حقیقی بھی معلوم ہونے لگتی ہے علاوہ بریں ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر اور اصلیت میں حیرت انگیز طور پر باہم تبادلہ ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے جو شکل پہلے بظاہر بیضاوی معلوم ہوتی ہو وہ اب صحیح معنوں میں دائرہ معلوم ہونے لگے۔ ممکن ہے ایک مستطیلی صلیب ٹیڑھی ٹانگوں کی معلوم ہونے لگے اور ٹیڑھی ٹانگوں کی مستطیلی معلوم ہونے لگے۔

اس طرح ٹیڑھی نظر کی کوئی سی شکل، اصلی نظر کی کسی دوسری شکل سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ اور جب ہم کو کسی اول الذکر قسم کی شکل کا احساس ہوتا ہے تو اس کو دوسری قسم کی کسی صحیح شکل میں منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی۔ ہم کو سیکھنا پڑتا ہے کہ یہ کونسی بصری حقیقت کی علامت ہے۔ یہ سیکھنے کے بعد ہم کو کفایت شعاری اور سادگی کے قانون کا اتباع کرنا پڑتا ہے جو ہماری کل ذہنی زندگی میں جاری وساری ہے یعنی جہاں تک ہوتا ہے ہم محض حقیقت کا خیال کرتے ہیں اور جہاں تک ہمارا شعور ہمکو اجازت دیتا ہے اس علامت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس سے ہم کو اس کا فہم ہوا تھا۔ ہر ممکن حقیقی شئے کی علامات تو متعدد ہوتی ہیں اور خود شئے ایک ہوتی ہے۔ شئے کی خاطر علامت سے قطع نظر کرکے ہم کو وہی ذہنی آسائش و اطمینان نصیب ہوتا ہے جو تغیر پذیر اور آنی جانی تمثالات کو غیر متغیر اسمار کی خاطر ترک کرنے سے نصیب ہوتا ہے۔ بصری تجربات کے جم غفیر میں سے چند معمولی اشکال کا اس لئے انتخاب کرنا کہ یہ ہم کو بصری معیارات کا کام دیں الفاظ میں خیال کرنے سے حدود کے بجائے چند مقرر حدود دا انتخاب کرتے ہیں۔

اگر اس طرح سے کوئی بصری حس دوسری بصری حس کے یاد دلا دینے کے لئے علامت محض ہو سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے تو ایک حاسہ کی حس تو بدرجۂ اولیٰ ایسے حقائق کی علامات ہو سکتی ہے جو دوسرے حاسہ کی معروض ہیں۔ بو اور ذائقہ ہم کو سرکہ کی بوتل سیب یا پنیر (جو سامنے رکھی ہوئی نظر آتی ہیں) کی موجودگی کا یقین دلاتے ہیں بصری حس معروضات لمس کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اور لمس حس معروضات بصارت کی طرف ذہن منتقل کرتے ہیں۔ اس تمام تر تبدل اور انتقالی اعادہ پر پھر یہی قانون منطبق ہوتا ہے کہ عموماً ایک شئے سے جو حس ہم کو سب سے زیادہ دلچسپ ہو سکتی ہے اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ اس شئے کی اصلی حقیقت کو پوری طرح پر ظاہر کر رہی ہے۔ یہ اسی انتخابی فعلیت کی مثال ہے جس کا ذکر صفحہ (۱۹۰) پر آ چکا ہے۔

بعد ثالث یا فاصلہ یہ واقعہ سب سے پہلے برکلے نے اپنے جدید نظریۂ بصر میں بیان کیا تھا کہ حس محض علامتیں ہوتی ہیں اور جب یہ ایسی حسوں کو پیدا کر دیں جن کی یہ علامتیں ہوتی ہیں تو اس وقت ان کا کام ختم ہو جاتا ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس نے خصوصیت کے ساتھ اس امر پر زور دیا تھا یہ علامتیں فطری نہیں ہوتیں بلکہ ایسے خواص ہوتی ہیں جو محض تجربہ کی بنا پر شئے کی اصلی خصوصیات کے ساتھ ایتلاف پا جاتے ہیں۔ انھیں خصوصیات کا پھر یہ اعادہ کرتی ہیں۔ برکلے کہتا ہے کہ ایک شئے کے لمسی و بصری احساس میں کوئی جزو مشترک نہیں ہوتا۔ اور اگر میں اس کے لمس کے اوقات اس کے منظر کا خیال کرتا ہوں یا اس کو دیکھتے وقت اس لمس کا خیال کرتا ہوں تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس سے پہلے بارہا مجھے ان دونوں کے حس ایک ساتھ ہوئے ہیں۔ مثلاً جب ہم آنکھ کھولتے ہیں تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ فلاں شئے کتنی دور ہے لیکن برکلے کے نزدیک فاصلہ کا یہ احساس بصری حس نہیں ہو سکتا کیونکہ برکلے کے نزدیک مکان خارج کا ایک نقطہ شبکیہ کو ایک نقطہ ہی سے مرتسم کر سکتا ہے اور فاصلہ جس قدر بھی ہو

یہ نقطہ ویسا ہی رہے گا۔ آنکھ سے شے کو جو فاصلہ ہوتا ہے اُس کو برکلے بصری معروض نہیں کہتا بلکہ معروض لمس قرار دیتا ہے جس کی ہم کو مختلف بصری علامتوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً تمثال کی ظاہری مقدار اس کا دھندلا پن یا پریشانی تطابق و تقارب کا آنکھوں پر دباؤ۔ فاصلہ کو معروض لمس کہنے سے برکلے کی یہ مراد ہے کہ اس شے سے متعلق ہمارا تعقل بازو یا ٹانگوں کی عضلی حرکت کی مقدار کے تصورات پر مشتمل ہوتا ہے جس کی اُس تک دسترس ہونے کے لئے ضرورت ہوگی۔ اکثر مصنف برکلے سے اس بات میں متفق ہیں کہ جو جانور اعضا اور آنکھوں دونوں کو حرکت نہیں دے سکتے ان کو فاصلہ یا بعد ثالث کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا مجھے یہ رائے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ میں اس واقعہ کو نظرانداز نہیں کر سکتا کہ ہمارے تمام حس حجم کے حس ہوتے ہیں اور یہ کہ ابتدائی قسم کا ساحت نظر اس میں کتنے ہی ناقص طور پر فاصلہ کا امتیاز و اندازہ کیوں نہ ہو جیسا کہ یہ مصنف کہتے ہیں کوئی چپٹی شئے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ میں اس واقعہ کو نظرانداز کر سکتا ہوں کہ فاصلہ کو جب میں نظر ڈالتا ہوں تو یہ ایک خاص بصری احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ میں عضو بصارت کا کوئی ایسا عضویاتی عمل نہ بتا سکوں، جس کے تغیر پذیر مدارج کے ساتھ تغیرات احساس باقاعدہ مطابق ہوں۔ یہ احساس ان تمام بصری علامات سے پیدا ہوتا ہے جن کا برکلے ذکر کرتا ہے، بلکہ ان کے علاوہ اور بہت سی علامات سے مثلاً یہ وہیٹ سٹون کے دو چشمی اختلاف یا اس اختلاف منظر سے بھی پیدا ہوتا ہے جو سر کو خفیف سی حرکت دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن پیدا ہونے کے بعد یہ بصری معلوم ہوتا ہے اور ساحت نظر کے دونوں بعدوں سے کچھ مختلف معلوم نہیں ہوتا۔

جسامت فاصلہ اور ساحت نظر کی زیر و بالا اور چپ و راست جسامتوں کے باہم مساوی ہونے کا آسانی کے ساتھ پتہ چل سکتا ہے اور اس کے لئے تجربات لمس سے مدد لینے کی چنداں ضرورت نہیں ایسے جانور کو

جس کے ایک ڈھیلہ ہو اگر ہم جیسے تو اسے عقلی مل جائیں تو اسے سہ ابعادی دنیا نظر آئے گی۔ کیونکہ ایک ہی طرح کی متحرک چیزیں یکے بعد دیگر شبکیہ کے مختلف حصوں کے مقابل آئیں گی اس سے ساحت نظر کے پہلے دو بعدوں کے مساوی ہونے کا یقین ہو جائے گا۔ اور اس کے ادراک عمق کے عضویاتی سبب کو مختلف مدارج میں برانگیختہ کر کے، یہ پہلے دوسرے اور تیسرے بعد میں مساوات کا ایک پیمانہ قائم کر دیں گے۔

ان اصولوں کے مطابق جو ابھی بیان کئے جا چکے ہیں پہلے شئے کی ایک حس اس کی حقیقی جسامت وشکل کو ظاہر کرنے کے لئے منتخب کر لی جائیگی ایک حس موجودہ شئے کی پیمائش کرے گی اور یہ شئے اور حسوں کی پیمائش کرے گی۔ یعنی شبکیہ کے حوالی کے حصے ایک ہی شئے کی تمثال کے منعکس ہونیکی وجہ سے مرکزی حصوں کے مساوی ہو جائیں گے۔ جس حالت میں شئے اپنا فاصلہ یا اپنا رخ نہ بدلے اس حالت میں تو اس کی توضیح کی چنداں ضرورت نہیں لیکن فرض کرو کہ ایک پیچیدہ حالت درپیش ہے یعنی وہ شئے ایک چھڑی ہے جو پہلے تو ملسبان میں نظر آتی ہے اور پھر اپنے ایک سرے پر گھومتی ہے۔ فرض کرو جو سرا گھوم نہیں رہا ہے وہی آنکھ کے قریب ہے۔ اس حرکت میں چھڑی کی تمثال بتدریج چھوٹی ہوتی جائے گی۔ اس کا پرلا سرا ورلے یعنی ساکن سرے سے رفتہ رفتہ قریب ہوتا ہوا معلوم ہوگا اور تھوڑی ہی دیر میں یہ پرلے سرے میں چھپ جائیگا اور پھر مقابل کے سرے پر نظر آنے لگیگا اور تمثال پھر اپنی اصلی لمبائی پر آجائے گی فرض کرو کہ یہ حرکت ایک معمولی تجربہ بن جاتی ہے۔ غالباً ذہن اپنے معمول کے مطابق ردعمل کرے گا (جو یہ ہوگا جہاں تک ہو سکیگا یہ کل معطیات کو ایک کر دیگا) اور اس کو ایک متغیر شئے کی تبدیل ہیئت کے بجائے ایک مستقل شئے کی حرکت خیال کرے گا۔ اب اس تجربے کے دوران میں اس کو جو حس عمق ہوگی وہ قریب کے سرے سے نہیں بلکہ دور کے سرے سے ہوگی۔ لیکن کس قدر عمق کی حس ہوگی کونسی شئے اس کی مقدار کی پیمائش کرے گی جس وقت چھڑی کا بعیدی سرا قریبی سرے میں چھپ جاتا ہے اس وقت

اس کے فاصلہ اور قریبی نقطہ کے فاصلہ میں جو فرق ہوگا اس کو کل چھڑی کی لمبائی کے مساوی سمجھنا چاہیئے لیکن اس کے طول کو چوڑائی کی بصری حس دیکھ چکی ہے اور اس کا اندازہ کر چکی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ بصری احساس عمق کی مقررہ مقداریں بصری احساس عرض کی مقررہ مقداروں کی علامات بن جاتی ہیں۔ عمق مساوی ہو جاتا ہے عرض کے فاصلہ کی پیمائش حقیقۃً جیسا کہ برکلے نے کہا تھا تجربہ اور انتقال ذہن کا نتیجہ ہوتی ہے مگر محض بصری تجربہ اس کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے جسکا وہ غلطی سے منکر ہے۔

ادراک مکان میں عقل کیا کام کرتی ہے

لیکن اگرچہ برکلے کا یہ دعویٰ غلط تھا کہ صرف بصری تجربہ سے کسی قسم کے فاصلہ کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ لیکن اُس نے یہ ثابت کر کے کہ ہمارے مختلف حس باعتبار وسعت اور جسم کے کس قدر متضاد و مختلف ہیں اور ہمارے ادراکات مکانی تقریباً سب کے سب ترتیب و تعلیم کا نتیجہ ہوتے ہیں نفسیات کو بہت ترقی دی لمسی مکان اور عالم ہے بصری مکان اور عالم ہے۔ ان دونوں عالموں میں کوئی اصلی و حقیقی مطابقت نہیں ہے۔ صرف ایتلاف تصورات کے ذریعہ ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ معروض بصری کے لمسی حدود میں کیا معنیٰ ہوتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی طور پر موتیا بند کے مریض ہوتے ہیں اور پھر طبی امداد سے ان کو شفا ہو جاتی ہے۔ تو چونکہ عمل جراحی سے پہلے ان کی دنیا محض لمسی تھی اس لئے ابتداءً جو چیزیں ان کو نظر آتی ہیں ان کے وہ صحیح طور پر نام لینے سے قاصر رہتے ہیں۔ اس قسم کے ایک مریض کے سامنے ایک بوتل اس کی آنکھ سے ایک فٹ کے فاصلہ پر رکھی گئی اور اس سے پوچھا گیا کہ یہ کیا ہے تو اُس نے جواب دیا کہ "غالباً" یہ گھوڑا ہے۔ اور نہ اس قسم کے مریضوں کو آنکھ سے اشیا کے اضافی فاصلہ کا [illegible] کی احضارات میں کوئی تصور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام پریشانیاں مشق سے بہت جلد رفع ہو جاتی ہیں اور نئے بصری حس بہت جلد اپنے آپ کو

لمسوں کی معمولی زبان میں ترجمہ کر لیتے ہیں۔ مگر ان واقعات سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ بصری حس مکانی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بصری حسوں میں وہی پہلو اور علائق دیکھنے کے لئے جو پہلے سے لمسی اور حسی تجربات میں ہوتے چلے آتے ہیں مماثلت کے ایک دقیق حاسہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

نتیجہ

حاصل یہ ہے کہ اگر اول تو ہم یہ فرض کر لیں حسوں میں امتدادیت کی تھوڑی سی مقدار قدرتاً ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ ان کے ساتھ معاملہ کرتے وقت ذہن میں امتیاز انتخاب وائتلاف کی معمولی قوتیں ہونی چاہئیں تو ادراک مکان کی کل تاریخ کی توجیہ ہو سکتی ہے ہماری اکثر بصری حسوں کا مفہوم متغیر ہوتا رہتا ہے ایک ہی حس باعتبار قامت شکل مقام وغیرہ کے اس قدر مبہم ہوتی ہے کہ اکثر لوگ تو کہتے ہیں کہ اس قسم کے اوصاف حس کا نتیجہ ہو ہی نہیں سکتے۔ بلکہ وجدان ترکیب وغیرہ کی کسی اعلیٰ قوت سے پیدا ہوتے ہوں گے۔ لیکن یہ واقعہ کہ موجودہ حس ہر لمحہ علامت بن سکتی ہے اور کسی ایسی شئے کی طرف اشارہ کر سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے یہ فرض کئے بغیر کافی توجیہ کر دیتا ہے کہ صفت امتدادیت کو ذہن کی کوئی مافوق الحس قوت غیر ممتد تجربات سے پیدا کرتی ہے۔

باب ۲۲

استدلال

استدلال کس کو کہتے ہیں

کہتے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان ہے اور قدیم فلسفہ میں بہائم والنعام کو خاص طور پر عقل سے معرا قرار دیا جاتا ہے۔ باایں ہمہ اس امر کا تصفیہ کرنا کچھ سہل نہیں ہے کہ عقل سے کیا مراد ہے یا اس خاص عمل فکر جس کو استدلال کہتے ہیں اور ایسے فکری سلاسل میں کیا فرق ہے جو اس قسم کے نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔ ہمارے فکر کا بیشتر حصہ ایسے تمثالات کے سلاسل پر مشتمل ہوتا ہے جس میں ہر ایک تمثال کی طرف اس سے پہلے کی کوئی تمثال ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ یہ ایک طرح کا خودرد عالم خیال ہوتا ہے۔ جو غالباً صرف اعلیٰ قسم کے حیوانات ہی میں ممکن ہے۔ لیکن اس قسم کا تفکر معقول نتائج تک بھی پہنچنے کا باعث ہو سکتا جو عملی اور نظری دونوں قسم کے ہوتے ہیں۔ مختلف حدود کے مابین تعلق یا تو بعد و قربت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا مشابہت اور ہم شکلی ان کے ارتباط کا باعث ہوتی ہے اور جہاں ان دونوں چیزوں کا امتزاج ہوتا ہے وہاں ہم بہت ہی کم غیر معقول ہو سکتے ہیں۔ اصولاً اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ فکر میں جن حدود

کو جمع کیا جاتا ہے وہ مجرد نہیں بلکہ تجربی مقرون ہوتی ہیں۔غروب آفتاب کا منظر ممکن ہے اس عرشۂ جہاز کو یاد دلائے جس سے میں نے گزشتہ موسم بہار میں سورج کو غروب ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔اور ممکن ہے پھر اس جہاز کے رفقائے سفر یا بندرگاہ میں جہاز کے داخل ہونے کے منظر وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے یا ممکن ہے غروب آفتاب کے منظر کو دیکھ کر مجھے ہرقل دھیکٹر کے جہازوں کا خیال آجائے اور پھر ہومر کا خیال آجائے اور پھر خیال ہو کہ آیا وہ لکھ بھی سکتا تھا اور اس سے یونانی حروف تہجی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔اگر ذہن پر معمولی علائق کا غلبہ ہو تو ذہن غیر شاعرانہ ہوتا ہے اگر شاذ اور معمولی علائق اور مشابہتوں کی طرف ذہن منتقل ہو تو ہم ایسے شخص کو شاعر مزاج یا صاحب ذوق کہیں گے۔لیکن اصولاً خیال من حیث المجموع پوری چیزوں کا ہوتا ہے۔ایک چیز کا خیال کرتے کرتے ہم تھوڑی دیر بعد دیکھتے ہیں کہ دوسری چیز کا خیال کر رہے ہیں اور ہمیں بشکل اس کا علم ہوتا ہے کہ کونسی شئے نے ہمارے ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیا ہے۔اگر اس سلسلے میں کوئی مجرد وصف آتا ہے تو صرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتا ہے اس کے بعد یہ کسی اور شئے میں بدل جاتا ہے۔مثلاً سورج کے افسانوں کا خیال کرتے وقت ممکن ہے ہمارا ذہن قدیم زمانے کے ذہن انسانی کی خوبی کو محسوس کرے یا زمانۂ حال کے شارحین کی تنگ خیالی پر نفرت کا احساس ہو۔لیکن بالعموم ہم مقرون اشیاء کی نسبت اوصاف کا کم خیال کرتے ہیں خواہ تو وہ حقیقی ہوں یا محض امکانی جس طرح سے اوصاف کی نسبت ہمکو اشیاء کا تجربہ زیادہ ہوتا ہے اسی طرح ہمکو اوصاف کی نسبت اشیاء کا زیادہ خیال ہوتا ہے۔

ایسی صورتوں میں ہمارا خیال معقول ہو سکتا ہے لیکن استدلال نہیں ہو سکتا۔یعنی اس کو صحیح معنے میں استدلال نہیں کہہ سکتے۔استدلالی میں اگرچہ ہم اپنے نتائج کو مقرون اشیاء خیال کر سکتے ہیں مگر محض ایتلافی فکر کے سلاسل کی طرح ان کی طرف دیگر مقرون اشیاء سے فوراً ذہن منتقل نہیں

ہوتا یہ مقرون اشیاء کے ساتھ تعلق تو رکھتے ہیں لیکن ان کے اور ان اشیاء کے مابین مدارج ہوتے ہیں اور یہ مدارج واضح وبین قسم کی مجرد وعام خصوصیات ہوتی ہیں مجرد وعام نوعیت رکھتے ہیں۔ استدلال کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس مقدمہ سے یہ نکل رہا ہے اس کا کوئی یہ عادتی یا مشابہ موتالف ہو۔ ممکن ہے کہ یہ ایسی شئے ہو جس کو ہمارے سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اور ایسی شئے ہو جس کو جو مقرون اشیاء کے سادہ ایتلاف کے ذریعہ سے کبھی پیدا ہی نہ ہو سکتی ہو۔ معقول قسم کی سادہ فکر (جس میں تجربۂ ماضی کے مقرون اشیاء محض ایک دوسرے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں) اور استدلال میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ فکر تجربی محض محاکاتی ہوتا ہے اور فکر استدلالی تخلیقی ہوتا ہے۔ تجربی متفکر کبھی ایسے مقدمات سے نتیجہ نہیں نکال سکتا جن کے مقرون عمل اور موتلفات سے وہ ناآشنا ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسی استدلالی کے سامنے ایسی مقرون چیزیں آجائیں جن کو اس نے نہ پہلے کبھی دیکھا ہو اور نہ ان کا تذکرہ سنا ہو تو اگر وہ عمدہ استدلالی ہے تو تھوڑی ہی دیر میں وہ ان سے ایسے نتائج اخذ کرلے گا جو اسی کی لاعلمی کا بالکل کفارہ ہو جائیں گے۔ استدلال ہی ہم کو غیر معمولی مشکلات سے باہر نکالتا ہے ایسے مشکلات سے جن میں ہماری تمام ایتلافی فراست اور کل وہ تربیت جس میں ہم اور حیوان شریک ہیں محض بیکار ثابت ہوتی ہے۔

استدلال کی صحیح تعریف

نئے معطیات سے روبراہ ہونے کی اس قابلیت کو ہم استدلال کا منطقی فصل قرار دیتے ہیں۔ یہ اس کو عام ایتلافی فکر سے خاص طرح سے ممتاز کردے گا اور اس سے ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں گے کہ خود اس میں کونسی خصوصیت ہے۔ اس میں تحلیل وتجرید کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ایک تجربی متفکر ایک واقعہ کو بہ حیثیت مجموعی دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا ہے۔ اور اس کی

کچھ پیش نہیں جاتی اور اگر کوئی مشابہ یا متلازم جزو نہیں ملتا تو ہو جاتا ہے برخلاف اس کے استدلالی ٹکڑے ٹکڑے کر کے اس کے کسی خاص وصف کا پتہ چلاتا ہے۔ اس وصف یا خاصہ کو وہ کل واقعہ کا لازمی حصہ قرار دیتا ہے اس وصف میں اور خواص یا نتائج ہوتے ہیں جو اس واقعہ میں اب تک معلوم نہ ہوئے تھے لیکن اب جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اسمیں یہ وصف ہے تو انکا ہونا لازمی ہے۔

واقع یا مقرون جزو کا نام فرض کرو ا ہے

وصف لازمی ب ہے اور وصف کا خاصہ فرض کرو ج ہے

تو اس صورت میں ا سے ج کا انتاج بغیر ب کے واسطہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ ب استدلال میں حد ثابت یا حد اوسط ہے جو ایک لمحہ پہلے لازمی قرار دی گئی تھی۔ استدلالی اپنے اصل مقرون کی جگہ اس کے مجرد وصف ب کو دیدیتا ہے۔ جو بات ب کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور جو ب کے متلازم ہوتی ہے وہ ا کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور ا کے متلازم ہوتی ہے۔ چونکہ درحقیقت ب ا کا ایک جزو ہوتا ہے تو استدلال کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ کل کی جگہ اجزا اور ان کے معانی و نتائج کو دینے کو استدلال کہتے ہیں اور فن استدلال کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔

اول فراست یعنی اس امر کی قابلیت کہ ب ا میں کہاں چھپا ہوا ہے۔

دوسرے علمیت یعنی ب کے نتائج متلازم و معانی کو فی الفور ذہن میں لے آنے کی قابلیت

اگر ہم معمولی قیاس پر نظر ڈالیں۔

ب - ج ہے

ا ب ہے

ا ج ہے

تو معلوم ہوگا کہ مقدمہ ثانی یعنی صغریٰ (جس کو بعض اوقات تحت الحکم بھی کہتے ہیں) کے لئے فراست کی ضرورت ہوتی ہے اور پہلے یعنی کبریٰ

کے لئے ذہانت اور علمیت کی ضرورت ہوتی ہے بالعموم علمیت فراست کی نسبت زیادہ تیار رہتی ہے کیونکہ مقرون اشیاء کے نئے پہلوؤں کے پتہ چلانے کا وصف قدیم اُصولوں کو یاد رکھنے کی قابلیت کے مقابلہ میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے استدلال کے اکثر واقعات میں صغریٰ یا موضوع کے تعقل کا طریق ایسا ہوتا ہے جو فکر کے لئے بمنزلہ نئے قدم کے ہوتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ یہ واقعہ بھی کہ ب ج ہے غیر تحقیق و نامعلوم ہو سکتا ہے اور یہ اس کے بیان کرنے کا پہلا ہی موقعہ ہو۔

یہ ادراک کہ ا ب ہے ج کے تعقل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور دعویٰ کہ ب ج ہے ایک مجرد یا کلی قضیہ ہے۔ دونوں کے متعلق ایک مختصر سا بیان ضروری ہے۔

طریق تعقل سے کیا مراد ہے

جب ہم ا کا بطور ب کے تعقل کرتے ہیں (مثلاً سیندور کا بحیثیت پارے کے مرکب کے خیال کرتے ہیں) تو ہم اور تمام اوصاف کو جو اُس میں ہو سکتے ہیں نظر انداز کرتے ہیں اور محض اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم ا کی حقیقت کی کلیت کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ہر حقیقت کے لاتعداد پہلو اور خواص ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک خط جیسی سادہ شئے جس کو تم کاغذ پر کھینچتے ہو اس پر اس کی شکل اس کی لمبائی اس کی جہت اور اسکے محل وقوع کے اعتبار سے بحث کی جا سکتی ہے۔ جب ہم نسبتہً پیچیدہ واقعات کو لیتے ہیں تو ان میں یہ اعتبارات لاتعداد نظر آتے ہیں۔ سیندور پارے کا مرکب ہی نہیں ہے بلکہ یہ کھلے سرخ رنگ کا بھی ہے بھاری بھی ہے قیمتی ہے چین سے آتا ہے علیٰ ہذا تمام اشیاء اوصاف و خواص کا سرچشمہ ہوتی ہیں جن کا ہم کو علم تھوڑا ہی تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک شئے کو پوری طرح سے جاننے کے معنی یہ ہوں گے کہ کل کائنات کا علم حاصل ہو گیا ہے۔ ہر شئے یا تو بالواسطہ ہر شئے سے

تعلق رکھتی ہے۔ اس کے متعلق پوری طرح سے واقفیت حاصل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اُس کے تمام علائق کا علم ہو۔ لیکن ہر علاقہ اس کا ایک وصف ہوتا ہے یعنی یہ ایک ایسا زاویہ ہوتا جس سے کہ انسان اسس کا تعقل کرسکتا ہے۔ اور اس طرح سے تعقل کر کے ممکن ہے باقی سب کو نظر انداز کردے۔ خود انسان اسی قدر پیچیدہ حقیقت ہے لیکن اسکی تمام پیچیدگیوں کے جم غفیر میں سے کمسریٹ کا آدمی اپنے لئے صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اتنے پاؤ غذا روزانہ کھاتا ہے۔ قاصد صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ اتنے میل روزانہ چل سکتا ہے۔ کرسی بنانے والا صرف اس کو لیتا ہے کہ اس کی اتنی جسامت ہوتی ہے۔ مقرر وخطیب صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ فلاں احساسات سے متاثر ہو سکتا ہے۔ اور ناٹک کا منتظم اس وصف کو لیتا ہے کہ یہ شام کی تفریح کے لئے صرف اس قدر خرچ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں ان اشخاص میں سے ہر ایک کل انسان میں سے وہ خاص اوصاف چن لیتا ہے جن کا اس کے پیشے سے تعلق ہے۔ جب تک کہ اس پہلو کا اس کو واضح طور پر تعقل نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ استدلال سے اپنے لئے صحیح عملی نتائج اخذ نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ یہ نتائج اخذ کر لیتا ہے تو انسان کے اور اوصاف اس سے نظر انداز ہو سکتے ہیں۔

ایک مقرون واقعہ کے تعقل کرنے کے جتنے طریقے ہوتے ہیں (اگر واقعتًا اس کے تعقل کے صحیح طریقے ہیں بھی) تو یہ بالکل مساوی ہوں گے۔ کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو کسی ایک شئے کے لئے مطلقًا لازمی اور اہم ہو۔ وہی وصف جو ایک موقع پر ایک شئے کی روح رواں معلوم ہوتا ہے دوسرے موقع پر بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں اس وقت یہ ضروری ہے کہ میں کاغذ کو ایسی سطح سمجھوں جس پر لکھتے ہیں۔ لیکن اگر میں آگ میں جلانا چاہوں اور کوئی اور شئے آگ جلانے کے لئے نہ ملے تو کاغذ کے تعقل کا لازمی جزو

یہ ہوگا کہ میں اس کو آتش گیر شئے سمجھوں اور مجھے اس وقت اس کے دیگر اوصاف و علائق کا خیال کرنا ضروری نہیں - فی الواقع یہ آتش گیر بھی ہے اس پر لکھتے بھی ہیں یہ پتلی سی شئے بھی ہے یہ ہائیڈروکاربونیشن شئے بھی ہے یہ ایسی بھی ہے جو آٹھ انچ چوڑی اور دس انچ لمبی ہے - یہ ایسی شئے بھی ہے جو میرے ایک پڑوسی کے کمیت میں جو پتھر پڑا ہے اس سے ایک فرلانگ مشرق میں واقع ہے یہ شئے امریکہ کی ساخت ہے وغیرہ اور یہ سلسلہ نامتناہی ہے - ان اوصاف میں سے میں عارضی طرز پر جس کے وصف کے ماتحت ہی اس کو لاؤں اس سے دوسرے اوصاف کے حق میں ناانصافی ہوگی لیکن چونکہ میں کسی نہ کسی عنوان کے ماتحت اس کو لاتا رہتا ہوں میں ہمیشہ بے انصافی جانبداری اور پیچ سے کام لیتا رہتا ہوں میں اپنی طرف سے ضرورت کا عذر پیش کرتا ہوں اور ضرورت گو میری محدود اور عملی فطرت مجھ پر عائد کرتی ہے - ابتدا سے انتہا تک میری سوچ بچار عمل کے لئے ہوتی ہے اور میں ایک وقت میں ایک ہی کام کر سکتا ہوں خدا جو تمام نظام عالم کو چلاتا ہے اس کے متعلق اس کے عمل میں کسی قسم کا نقصان وارد ہوئے بغیر یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے تمام اجزا کو ایک حالت میں دیکھتا ہے - لیکن ہماری توجہ اسقدر منتشر ہوتی تو ہم تو صرف دنیا کی چیزوں کی طرف دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے اور ہم سے کوئی خاص کام بھی نہ ہو سکتا مسٹر وارنیر نے اپنی اڈرن ڈیک کی کہانی میں ایک ریچھ کو اس طرح مارا کہ اس کے دل یا آنکھ وغیرہ پر نشانہ نہیں لگایا بلکہ محض اس کی طرف نشانہ لگایا لیکن اس طرح سے ہم کائنات پر بحیثیت مجموعی نشانہ نہیں لگا سکتے کیونکہ اگر ہم ایسا کریں گے تو شکار ہمارے ہاتھ نہ آئے گا - ہمارا حلقہ محدود ہے اور ہم کو اشیاء کے تھوڑے تھوڑے حصوں پر حملہ کرنا چاہیئے - اور اس کلیت کو نظر انداز کر دینا چاہیئے جس کے عناصر فطرت میں پائے جاتے ہیں ہم کو چاہیئے کہ ہم اپنی وقتی دلچسپیوں کے اعتبار سے ایک ایک

کر کے لیں۔ اس طرح سے ایک وقت کی طرفداری کا دوسرے وقت کی بے اعتنائی بدل ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک اسی وقت او تاکید وانتخاب ذہن انسانی کی اصل روح ہے۔ اگرچہ دوسرے ابواب میں اور اوصاف نفسیات کے اہم جزو معلوم ہوتے ہیں اور آئندہ چل کر معلوم ہوں گے۔ انسان طبعاً اس قدر طرفدار واقع ہوا ہے کہ عام عقل اور اہل علم دونوں کو یہ خیال کہ کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو کسی شئے کے لئے حقیقۃً قطعاً ضروری ہو، ناقابل تصور معلوم ہوتا ہے۔ ہر شئے کو اصل روح اس کو وہ بناتی ہے جو کچھ کہ یہ ہوتی ہے۔ کسی اصل وصف کے بغیر یہ کوئی خاص شئے نہیں ہو سکتی۔ اس کا کوئی نام نہیں ہو سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں شئے ہے اور فلاں شئے نہیں ہے۔ مثلاً جس شئے پر تم لکھتے ہو۔ اس کو آتش گیر مستطیل وغیرہ کیوں کہتے ہو جب کہ تم جانتے ہو کہ یہ محض عوارض ہیں کیونکہ یہ محض لکھنے ہی کی غرض کے لئے بنایا گیا ہے اس کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے نہیں۔ وہ متعلم کے ذہن میں یقیناً کچھ ایسی بات گزرے گی۔ لیکن خود وہ شئے کے ایک پہلو پر زور دیر ہا ہے جو اُس کی ایک ذراسی غرض یعنی نام لینے کے لئے مفید ہے یا ایسے پہلو پر زور دیر ہا ہے جو کارخانہ دار کی غرض کے لئے مفید ہے یعنی ایسی شئے پیدا کرنے کے لئے جس کی عام طور پر ضرورت ہے۔ ایسی اشیاء میں حقیقت ان اغراض سے تجاوز کر جاتی ہے اور ہر منفذ سے پھوٹ نکلی ہے۔ اس سے ہماری غرض اس کا معمولی نام اور وہ اوصاف جن کی طرف اس نام سے ہمارا ذہن منتقل ہوتا ہے یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جنہیں سے واقعہ یہ ہے کہ کوئی شئے بھی اٹل نہیں ہوتی یہ شئے کی تو کم اور ہماری زیادہ خصوصیت بن جاتی ہیں۔ لیکن ہم پر رجحانات و تعصبات اس قدر مستولی ہو جاتے ہیں اور ذہن اس قدر کند ہو جاتا ہے کہ اپنے عامیانہ سے عامیانہ اسماء اور ان کے اشارات سے ہم ابدی اور مخصوص قیمت منسوب کرتے ہیں۔ شئے دراصل وہی ہو گی جو عامیانہ سے عامیانہ نام ظاہر کرتا ہے۔

غیر معمولی اسماد سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ محض عارضی اور نسبتہً غیر حقیقی معنی میں ظاہر ہوتی ہیں۔

لاک نے اس مغالطہ کو دبا دیا تھا۔ لیکن اس کے متاخرین میں سے جہاں تک میں جانتا ہوں۔ کوئی اس مغالطہ سے نہیں بچا اور یہ نہیں سمجھا کہ اصل جوہر کو اہمیت صرف عملی اعتبار سے حاصل ہے اور یہ کہ استنصاف وتعقل ذہن کے محض عملی اسلحہ ہیں شئے کا اصل جوہر اس کے اوصاف میں سے وہ وصف ہوتا ہے جو میری اغراض کے لئے اس قدر اہم ہو کہ میں اس کے مقابلہ میں اس کے اور تمام اوصاف کو نظر انداز کر دوں میں اس شئے کو ان اشیاء کے زمرہ میں شمار کرتا ہوں جن میں کہ میرا اہم وصف ہوتا ہے اس وصف کے اعتبار سے میں اس کا نام رکھتا ہوں اور ایسی شئے کی حیثیت سے میں اس کا تعقل کرتا ہوں جس کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اور اس طرح اس تعین کرنے نام لیتے اور تعقل کرتے وقت اس کے متعلق دیگر حقائق مجھے کالعدم معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اوصاف کونسے اہم قرار دیئے جائیں گے اس باب میں مختلف اشخاص اور مختلف اوقات میں بیحد اختلاف ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک ہی شئے کے مختلف نام اور مختلف تعقلات ہوتے ہیں۔ لیکن روزمرہ کے استعمال کی بہت سی (اشیاء مثلاً کاغذ روشنائی مکھن اور کوٹ) میں ایسے مستقل اور غیر متزلزل اہمیت کے اوصاف ہوتے ہیں اور ایسے نام رکھتی ہیں کہ ہم صرف یہ یقین کر لیتے ہیں کہ ان طریقوں کے مطابق ان کا تعقل کرنا صحیح طور پر تعقل کرنے کے مساوی ہے۔ حالانکہ ان کے تعقل کے لئے یہ طریقے بھی ایسے ہی ہیں جیسے کہ اور ہو سکتے ہیں فرق یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے زیادہ مفید ہوتے ہیں۔

استدلال ہمیشہ کسی ذہنی دلچسپی کے لئے ہوتا ہے۔ اب ہم عمل استدلال کے علامتی نمونہ کی طرف لوٹتے ہیں۔

ب ج ہے
ا ب ہے

ا ج ہے

ب کو فی الحال منفرد واقعہ مظہر یا حقیقت (یعنی ا کے اصل جوہر کی حیثیت سے معلوم و منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دنیا میں ب لازمی طور پر ج کے ساتھ نظر آتا ہے اب ہم ب (جس کو ہماری فراست نے ا سے معلوم و منتخب کیا تھا) کے واسطے سے ج کے متعلق استنباط کرسکتے ہیں ؛

اب دیکھو اگر ج ہمارے لئے کوئی اہمیت یا قیمت رکھتا ہے تو ب کا معلوم و منتخب کرنا بہت مفید ہوا۔ اس کے برعکس اگر یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو پھر یہ ہوتا کہ ہم ا کا تعقل کسی بہتر جوہر کے ذریعہ سے کرتے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے ج شروع ہی سے اس عمل پر غالب ہوتا ہے۔ ہم ج یا ج کے مشابہ کسی شئے کی تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن بہ حیثیت مجموعی اگر ا پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ہمیں نہیں ملتا۔ ہم ا میں کسی ایسے نقطہ کی تلاش کرتے ہیں جو ہماری ج تک رہبری کرے اگر ہم میں فراست ہے تو ہم ب کو معلوم کر لیتے ہیں کیونکہ ب ہی ایسی شئے ہے جو ج سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر ہم ج کے بجائے د کے متلاشی ہوتے اور ا ایک وصف ن د کے ساتھ وابستہ ہوتا تو ہم ب کو نظر انداز کردیتے اور ن کی طرف متوجہ ہوتے اور ا کا تعقل محض ن کے طور پر کرتے ؛

استدلال ہمیشہ کسی خاص نتیجہ تک پہنچنے یا کسی استعجاب کو رفع کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے صرف یہی ضروری نہیں کہ حقیقت زیر بحث کی تحلیل کرکے اس کا تجریدی طور پر تعقل کرے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے یہ تعقل صحیح ہو اور صحیح طور پر تعقل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس مجرد خاصہ کے

ذریعہ سے اس کا تعقل ہو جو اس نتیجہ تک لیجائے جس تک استدلال فی الحال پہنچنا چاہتا ہے ؛

نتائج استدلال تک ممکن ہے انسان اتفاقاً کبھی پہنچ جائے مجسم نما درحقیقت استدلال ہی کا نتیجہ تھا۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن آئینوں اور تصویروں سے کھیلتے وقت اتفاقاً اس تک پہنچ گیا ہو۔ ایسی بلیوں کے تذکرے سننے میں آئے ہیں جو سٹکنی گرا کر دروازہ کھولتی ہیں لیکن اگر سٹکنی بگڑ گئی تو کوئی بلی دروازہ نہیں کھول سکتی۔ اِن اگر اندھا دھند حرکتوں میں سے کوئی حرکت اتفاقاً صحیح ہو جائے اور اس حرکت کا اس بند دروازہ کی تمام و کمال حالت سے ایتلاف ہو جائے تو اور بات ہے۔ برخلاف آدمی کے جس میں استدلال کی قوت ہوتی ہے وہ پہلے تو یہ معلوم کریگا کہ کونسی شئے دروازہ کے کھلنے میں مانع ہے۔ پھر اس بات کی تحقیق کرے گا کہ دروازہ کے کونسے حصے میں خرابی ہے آیا سٹکنی اٹھتی نہیں یا دروازہ چوکھٹ میں جم کر رہ گیا یا اور کچھ خرابی ہے ظاہر ہے کہ بچہ یا دیوانہ اس استدلال کے بغیر کبھی اس دروازہ کے کھولنے کا طریقہ معلوم کر سکتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک گھنٹہ چلتے چلتے رک جاتا تھا اور اس کے متعلق میرے گھر کی خادمہ نے معلوم کیا تھا کہ اگر اسکو ذرا آگے کو جھکا کر رکھدیا جائے تو یہ چلنے لگے گا۔ کئی ہفتہ کی ادھیڑ بن کے بعد اس نے یکایک یہ طریقہ معلوم کر لیا تھا۔ گھنٹے کے رک جانے کا سبب یہ تھا کہ لٹکن گھنٹہ کے کیس کی پشت سے ٹکراتا تھا جس سے گھنٹہ رک جاتا تھا یہ ایسا سبب ہے جس کو ایک تعلیم یافتہ آدمی پانچ منٹ میں دریافت کر سکتا تھا۔ میرے پاس ایک طالبعلم کا لیمپ ہے جس کی چمنی اگر لو تقریباً ۱/۲ انچ اوپر کو نہ اٹھادی جائے تو بہت بری طرح سے بھڑکتی ہے۔ علاج مجھے بڑی کد و کاوش کے بعد اتفاقاً معلوم ہو گیا تھا۔ اب میں چمنی کو ہمیشہ وپایک کیل کے ذریعے سے ابھارے رکھتا ہوں لیکن میرا طرز عمل محض دو مجموعوں کا ایتلاف ہے شئے کی خرابی اور اس کا علاج۔ لیکن ایک

واقف کار شخص پہلے خرابی کے سبب کو معلوم کرتا اور اس سے علاج فوراً استنباط کر لیتا۔ ایک شخص کو بہت سے مثلثوں کی پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا رقبہ نصف قاعدہ اور بلندی کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے اور جب وہ اس کے متعلق قاعدہ کلیہ قائم کرتا ہے۔ لیکن ایک استدلالی ہرگز اس قسم کی زحمت برداشت نہیں کرتا۔ وہ دیکھتا ہے کہ مثلث کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ متوازی الاضلاع کا نصف ہوتا ہے جس کا رقبہ بلندی اور کل قاعدہ کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے۔ اس کے معلوم کرنے کے لئے اس کو اور چند زائد خطوط کھینچنے کی ضرورت ہوگی اور مہندس کو شکل کی اصل خصوصیت معلوم کرنے کے لئے اکثر اس قسم کے استدلال کی ضرورت ہوگی۔ اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ شکل کو نئے خطوط سے کونسا تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق اس وقت تک واضح نہیں ہوتا جب تک نئے خطوط کھینچ نہیں دئے جائے مہندس کی ذہانت و ذکاوت کا انحصار نئے خطوط کے تصور پر ہے اور اس کی فراست کا انحصار تعلق کے محسوس کرنے پر ہو۔

پس استدلال میں دو امر قابل غور ہیں۔ اول تو یہ کہ جزو منتزع اس تمام واقعے کے مساوی قرار دیا جاتا ہے جس کا کہ یہ جزو ہے اور دوسرے یہ جزو کسی ایسے نتیجے کی طرف زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کی طرف کل واقعہ اتنی وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل نہ کرتا تھا۔ اب ان باتوں پر یکے بعد دیگرے تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں ہو

(۱) فرض کرو کہ بزاز ایک تھان دکھاتا ہے اور میں اس کو دیکھکر کہتا ہوں نہیں میں اس کو لینا نہیں چاہتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کا رنگ اُڑ رہا ہے۔ یہ رائے گو ممکن ہے صحیح ہو لیکن یہ استدلالی نہیں ہے بلکہ محض تجربی ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس کے رنگ میں کوئی جزو ایسا بھی ہے جو میں جانتا ہوں کہ کیمیاوی طریقے پر غیر پائیدار ہے اور اس لئے رنگ اُڑ جائے گا تو میرا فیصلہ استدلالی ہو گا

رنگ کا تصور جو کپڑے کا ایک جزو ہے کپڑے اور رنگ کے اُڑ جانے میں تعلق قائم کرتا ہے۔ اس طرح ایک غیر تعلیم یافتہ شخص سابقہ تجربے کی بنا پر یہ امید رکھے گا کہ اگر برف کا ٹکڑا آگ کے قریب رکھ دیا جائے تو پگھل جائیگا یا یہ کہ اگر محدب آئینے میں سے دیکھے تو اسکو اپنی انگلی کا سر موٹا نظر آئیگا لیکن ان دونوں حالتوں میں کسی ایک حالت میں نتیجے کا اسوقت تک اندازہ نہیں ہو سکتا جبتک کہ پہلے سے کل مظہر سے اچھی طرح واقفیت نہ ہو لہذا یہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہے لیکن ایک شخص جو گرمی کو حرکت کی ایک شکل خیال کرتا ہے اور سیال ہو جانے کو سکتراث کی ایک مزید حرکت سمجھتا ہے جو یہ جانتا ہے کہ مڑی ہوئی سطحات روشنی کی کرنوں کو خاص طور پر موڑ دیتی ہیں اور بظاہر جو شئے بنتی نظر آتی ہے اس کا تعلق کرنوں کے اس موڑ سے ہوتا ہے جو وہ آنکھ میں داخل ہونے سے پہلے کھاتی ہیں تو وہ اس قسم کی چیزوں کے متعلق صحیح نتائج اخذ کرلے گا اگرچہ اس کو اپنی مدت العمر میں کبھی ان کے تجربہ کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ اور اس کے صحیح نتائج اخذ کرنے کی یہ وجہ ہو گی کہ جو تصورات ہم نے اس میں فرض کئے ہیں، وہ اس کے ذہن میں مظہر و نتیجہ کے مابین واسطہ بن جائینگے۔ یہ تصورات محض منتزعہ اجزا یا حالات ہوتے ہیں۔ حرکات جن سے گرمی پیدا ہوتی ہے روشنی کی کرنوں کا مڑنا اس میں شک نہیں کہ بہت ہی مبہم چیزیں ہیں۔ مخفی مشاقول جس کا کہ پہلے ذکر آچکا ہے گو اسقدر نہیں لیکن پھر بھی ایک حد تک ہے اور دروازہ چوکھٹ میں پھنس جانے کو (جس کا ذکر ابتدائی مثال میں آیا تھا) بہ مشکل کیا جا سکتا ہے لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ یہ سب نتیجہ کے ساتھ اتنے واضح طور پر تعلق رکھتے ہیں جتنا کہ اصل واقعہ اپنی مجموعی حالت میں نہیں رکھتا۔

(۲) اب دوسری بات کو لو اصل واقعہ کی نسبت اس کے علائق نتائج و اشارات کیوں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو یہ کہ منتزعہ خصوصیات مقرون واقعات کی نسبت زیادہ عام ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے جو علائق ہو سکتے ہیں ان سے ہم زیادہ واقف

ہوتے ہیں کیونکہ ان کا زیادہ تجربہ ہوتا رہتا ہے حرارت کا حرکت کی حیثیت سے تصور کرو جو چیز حرارت کے متعلق صحیح ہوگی حرکت کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ لیکن حرارت کا اگر ایک تجربہ ہوگا تو حرکت کے سو تجربے ہوئے ہونگے عدسہ میں سے جو کرنیں گزرتی ہیں ان کو عمود کی طرف مڑتا ہوا خیال کرو تو تم مقابلتاً غیر مانوس عدسہ کی جگہ اس معمولی تصور کو دوگے کہ ایک خط کی جہت میں ایک خاص تغیر ہوجاتا ہے اور اس تصور کی دن بھر میں سینکڑوں مثالیں تمھارے تجربے میں آئی ہونگی۔

دوسری وجہ منتزعہ خصوصیات کے زیادہ نمایاں ہونے کی یہ ہے کہ کل کے مقابلے میں ان کے عوارض بہت کم ہوتے ہیں۔ یہ کہ مفروضہ واقعہ ہیں خصوصیات اور ان کے نتائج اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ قبل اس کے کہ ہم خاص نتیجہ تک پہنچ سکیں جس تک کہ ہم پہنچنا چاہتے ہیں بہت ممکن ہے کہ ہم بھٹک جائیں۔ لیکن اگر ہم صحیح خصوصیت کے علیحدہ کرنے میں کامیاب ہوجائیں تو ہم ایک نظر میں اس کے تمام نتائج تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ چوکھٹ کے کھڑچنے میں بہت کم اشارات ہوتے ہیں اور ان میں سب سے نمایاں یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم دروازے کو اٹھادیں تو یہ کھڑچنے کی آواز موقوف ہوجائے گی۔ حالانکہ محض دروازہ کے نہ کھلنے سے لاتعداد تصورات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں گو بہت ہی ادنیٰ اور خفیف معلوم ہوتی ہیں لیکن ان میں بہت ہی اعلیٰ درجہ کی نظریت کے جوہر ہوتے ہیں۔ طبیعیات کی خصوصیات اصلی مثلاً کثراتی مجموعہ یا طول موج جس قدر زیادہ ریاضیاتی قسم کے ہوتے جاتے ہیں اسی قدر یہ زیادہ استخراجی ہوتی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تصورات کے فوری نتائج اس قدر کم ہیں کہ ہم ان پر آن واحد میں نظر ڈال سکتے ہیں اور ان میں سے فی الفور ان کو منتخب کرسکتے ہیں جن کا ہم سے تعلق ہوتا ہے۔

فراست استدلال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم میں خصوصیات کے علیحدہ کرنے کی قابلیت ہو۔ اگر ہم غلط خصوصیت

انتخاب کرتے ہیں تو اس سے مطلوبہ نتیجہ مستنبط نہ ہو گا۔ خصوصیات کیونکر علٰحدہ کی جاتی ہیں اور اکثر حالتوں میں قبل اس کے صحیح خصوصیت منتخب ہو خدا داد ذہانت کی ضرورت کیوں ہوتی ہے، ایک شخص جس طرح سے استدلال کرتا ہے اس طرح سے ہر شخص استدلال کیوں نہیں کر سکتا مریخوں کے قانون کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لئے نیوٹن کی کیوں ضرورت ہوئی ہے اور قانون بقائے اصلح کو ڈارون ہی کیوں انکشاف کرتا ہے ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہم کو نئی تحقیقات کے آغاز کرنے کی ضرورت ہے اور ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ واقعات کے متعلق ہماری بصیرت قدرتی طور پر کیونکر ترقی کرتی ہے؛

ابتداءً ہماری تمام معلومات مبہم ہوتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شئے مبہم ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ نہ تو داخلی اعتبار سے اس کے مختلف حصے ہیں اور نہ خارجاً اس کی کوئی متعین حدود ہیں۔ مگر اس کے باوجود اس پر فکر کی تمام اقسام کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس میں حقیقت خارجیت وسعت سب کچھ ہو سکتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اس میں شیئیت پوری طرح پر ہوتی ہے لیکن یہ صرف بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ شاید اس بچہ کو کمرہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہو جس کو پہلے پہل اس میں اور اپنی ذی حرکت دایہ میں امتیاز ہونا شروع ہوا ہو۔ اس کے ذہن میں اس کے چھوٹے حصوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔ ہاں بہ حیثیت مجموعی دریچہ اس کی توجہ کو اپنی طرف کھینچ لے تو اور بات ہے۔ بڑے آدمی کو بھی ہر نیا تجربہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہے کتبخانہ عجائب گھر کارخانہ ناواقف کے لئے محض مبہم و پریشان مجموعے ہوتے ہیں۔ لیکن مشینوں کے جاننے والے آثار قدیمہ کے ماہر اور کتاب کے کیڑوں کی توجہ شاید مجموعوں کی طرف جائے ہی نہیں ان کو جزئیات کی طرف متوجہ ہونے کا اس قدر شوق ہوتا ہے کہ وہ کل کی پروا بھی نہیں کرتے۔ ان میں واقفیت نے امتیاز پیدا کر دیا ہے علم نباتیات اور تشریح کے ماہر کے لئے

اس قسم کی مبہم چیزوں جیسے کہ گھاس ڈھانچہ گوشت وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا وہ گھاسوں ڈھانچوں اور عضلوں کے متعلق ضرورت سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں چارلس کنگسلے کو ایک شخص جھاڑیوں کی تقطیع کرکے اس کے عجیب و غریب احشاء دکھلا رہا تھا تو اس نے دیکھ کر کہا عجیب بات ہے میرے نزدیک تو یہ کھال اور گلگلے مادہ کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا" جہاز کی غرقابی لڑائی یا آگ لگنے کے وقت ناواقف آدمی بالکل لاچار ہوتا ہے۔ اس میں تجربہ نے اس قدر کم امتیاز پیدا کیا ہے کہ اس کے شعور میں ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہوتا جو اتنا نمایاں ہو کہ عمل کے لئے نقطہ آغاز کا کام دے سکے لیکن جہازراں آگ بجھانے والا اور جنرل جانتا کہ کس گوشہ سے عمل کا آغاز کرنا چاہئے وہ صورت حال کو دیکھتا اور پہلی ہی نظر میں اس کی تحلیل کر لیتا ہے اس کے لئے یہ تجربہ ایسی چیزوں سے پر ہے جن میں کہ نہایت ہی دقیق امتیازات پائے جاتے ہیں اور جو اس کو اپنی تعلیم کے دوران میں رفتہ رفتہ ہوئے ہیں، لیکن جن کا ایک نوآموز کو کوئی واضح تصور نہیں ہوتا۔"

یہ قوت تحلیل کیونکر پیدا ہوتی ہے اس کو امتیاز و توجہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ہم ایسے مجموعوں کے عناصر کو جو دراصل مبہم ہوتے ہیں توجہ کر کے یا یکے بعد دیگرے دیکھ کر علیحدہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اس امر کو کونسی شئے متعین کرتی ہے کہ ہم پہلے شئے کے کونسے عنصر کی طرف متوجہ ہوں گے ؟ اس کے دو بدیہی اور واضح جواب ہیں۔ اول تو یہ کہ ہماری عملی اور جبلی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ دوسرے ہماری جمالیاتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ کسی صورت حال سے کتا تو اس کی بو کو لیتا ہے گھوڑا اس کی آواز کو انتخاب کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ممکن ہے ان سے ایسے واقعات ظاہر ہوں جو ان کے لئے اعتبار سے اہمیت رکھتے ہوں اس لئے یہ جبلی طور پر ان جانوروں کے ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ چراغ کی لو یا کھڑکی کو دیکھتا ہے اور باقی کمرے سے

بے پروا رہتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے اس کو ایک خاص قسم کی مسرت نصیب ہوتی ہے اسی طرح دیہاتی لڑکا جھاڑیوں اور درختوں کے مبہم مجموعے میں سے جھڑبیری اور شاہ بلوط کو ان کے عملی فوائد کی بنا پر انتخاب کرلیتا ہے۔ وحشی ممالک میں جب محققین کا جہاز پہنچتا ہے تو وہاں کے باشندے اہل جہاز کے پاس تسبیحیں اور آئینہ دیکھ کر بہت متحیر ہوتے ہیں لیکن خود جہاز کو دیکھکر انھیں کوئی حیرت نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کے حلقہ سے بہت ہی آگے ہوتا ہے۔ پس یہ جمالیاتی اور عملی اغراض خاص خاص اجزا کے نمایاں ہوجانے کی سب سے اہم باعث ہوتی ہیں یہ جس چیز کو ممتاز کرتی ہیں اسی طرف ہماری توجہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ کیا ہوتی ہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہاں ہم کو بس جس قدر مان لینا چاہئے کہ یہ ناقابل تحلیل انتہائی اجزا ہیں جو اس طریقہ کو متعین کرتے ہیں جس طریقہ سے کہ ہمارا علم ترقی کرتا ہے۔

اب ایسا جاندار جس میں بہت ہی کم جبلی تحریکات یا عملی وجمالی اغراض ہوتی ہیں وہ بہت ہی کم خصوصیات کو علٰحدہ کرسکتا ہے اور اس کی استدلالی قوت محدود ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے جس کی اغراض زیادہ اور مختلف قسم کی ہوتی ہیں وہ نسبتہً بہت اچھی طرح سے استدلال کرسکتا ہے۔ انسان جس کی جبلیات، عملی ضروریات اور جمالی احساسات انواع و اقسام کے ہوتے ہیں (جن میں ہر حاسہ حصہ لیتا ہے) محض انھیں کے زور سے وہ اور کسی حیوان کی نسبت بہت زیادہ خصوصیات کو علٰحدہ کرسکتا ہے اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ادنی سے ادنی وحشی بھی اعلیٰ سے اعلیٰ حیوان سے بہت بہتر استدلال کرتا ہے۔ اغراض اور دلچسپیوں کی گوناگونی تجربات کی گوناگونی کا بھی باعث ہوتی ہے جن کا جمع ہونا اس قانون افتراق متلازمات مختلفہ کے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس پر ہم نے صفحہ ۲۵۱ میں بحث کی تھی۔

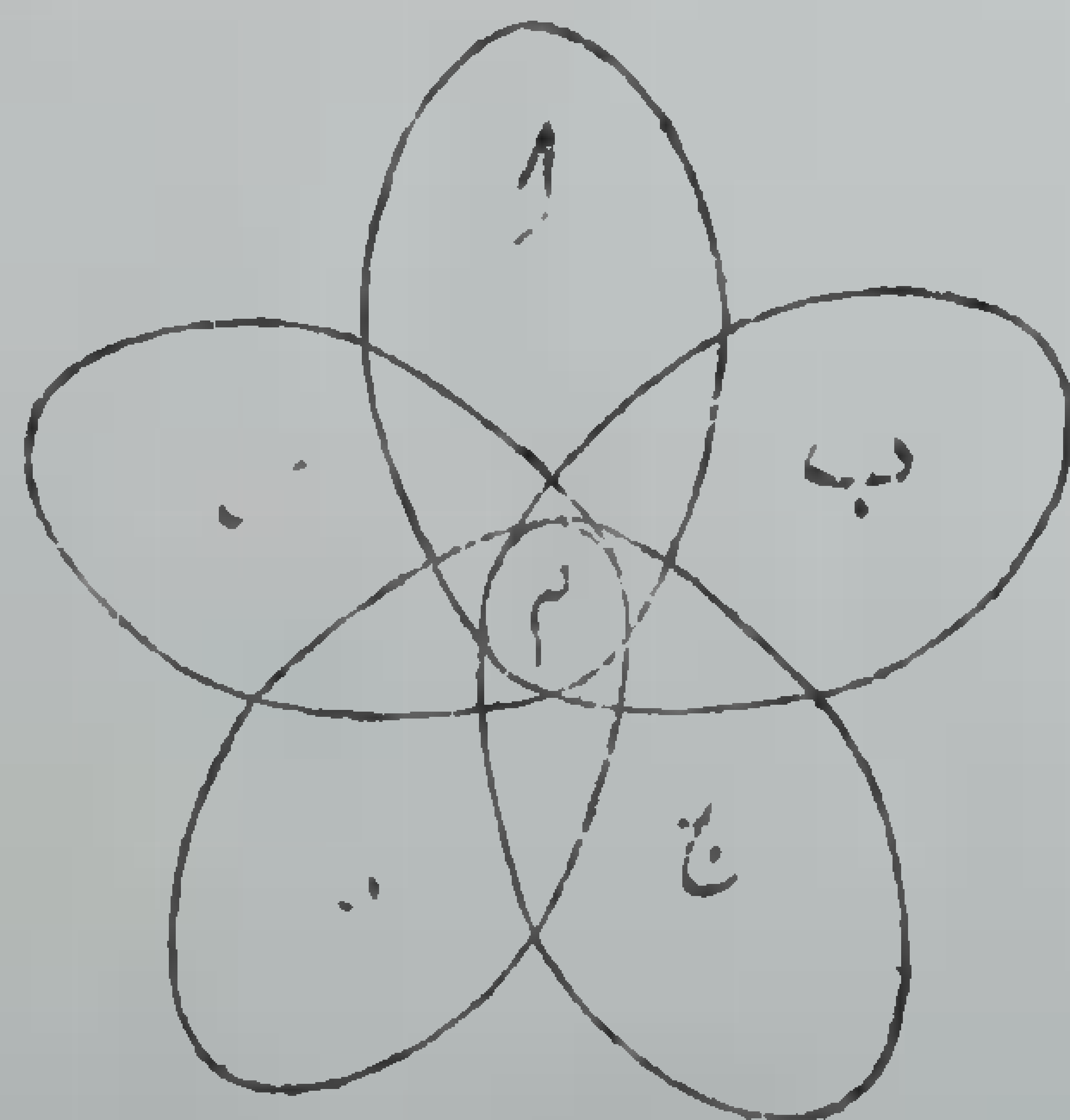
غالباً گمان یہ ہے کہ انسان کو ائتلاف مشابہت کے	ائتلاف مشابہت سے کیا مدد ملتی ہے

باب میں جو فوقیت حاصل ہے اس کو ان خصوصیات کے امتیاز میں بہت مدد ملتی ہے جن پر اس کے استدلال کی بلند ترین پروازیں مبنی ہوتی ہیں چونکہ یہ ایک اہم بات ہے اور امتیاز کے باب میں اس کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا گیا ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس پر کچھ دیر بحث کروں۔

اگر تمھیں یہ معلوم کرنا ہو کہ دو چیزوں میں سے کس شئے میں مشابہت یا فرق پایا جاتا ہے تو تم کیا کرو گے ظاہر ہے کہ نہایت جلد اور سہولت کے ساتھ ممکن ہوگا تم اپنی توجہ کو ایک دوسرے کی طرف منتقل کرو گے شعور کے جلد جلد متغیر ہونے سے امور مشابہت و اختلاف گویا اچھل کر اوپر آجاتے ہیں۔ اگر انھیں چیزوں کا شعور بہت دیر دیر کے بعد ہوتا تو کبھی ان کی طرف توجہ منعطف نہ ہوتی۔ سائنس داں جب کسی مظہر میں سے کسی علت یا قانون کا پتہ چلاتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے۔ وہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ ایسے امثلہ جمع کر لیتا ہے جن کو اس مظہر کے ساتھ کوئی مشابہت ہوتی ہے اور ایک ہی وقت میں ان تمام کو اپنے ذہن میں رکھکر وہ اس مجموعے میں سے اس خصوصیت کو علیحدہ کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جو اس سے ایک مثال میں علیحدہ نہ ہوتی تھی اگرچہ باقی اور تمام امثلہ جو اس وقت اس کے سامنے ہیں اس مثال سے پہلے ہی کیوں نہ اس کے تجربہ میں آچکے ہوں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی شخص کے تجربہ میں کسی خصوصیت کا مختلف متلازمات کے ساتھ کسی وقت میں آنا اس امر کے لئے کافی سبب نہیں بن سکتا کہ وہ خصوصیت اب ممتاز ہو جائے۔ اس کے علاوہ بھی کسی شئے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ متلازمات مختلفہ اپنی پوری بوقلمونی کے ساتھ شعور میں ایک وقت میں آجائیں۔ جب تک یہ نہ ہوگا اس وقت تک وہ خصوصیت ان سب متلازمات سے جدا ہو کر تنہا ہمارے سامنے نہ آئے گی۔ جن لوگوں نے مل کی منطق پڑھی ہوگی

وہ فوراً سمجھ گئے ہونگے کہ اختباری تحقیق کے طرق اربعہ یعنی طریق طردو طریق عکس طریق طرح طریق اختلاف الوصف بالوصف میں یہی فائدہ مدنظر ہے۔ ان میں سے ہر طریقہ میں مماثل امثلہ کی ایک فہرست ہوتی ہے جس میں سے خصوصیت مطلوبہ نمایاں ہوکر ذہن کو اپنی طرف منعطف کرسکتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس ذہن میں ایتلاف مشابہت زیادہ ترقی یافتہ ہوگا وہ ذہن خود بخود امثلہ کی فہرست تیار کرے گا۔ مثلاً ا ایک واقعہ ہے جس میں م ایک خصوصیت ہے۔ لیکن اگر ا ج د ر اور س کو یاد دلائے اور یہ مظاہر ایسے ہوں جن میں م موجود ہو لیکن جو اس حیوان کے تجربہ میں جس کو اب ا کا تجربہ ہو رہا ہے مہینوں سے نہ آئے ہوں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کا ایتلاف منتظم کے مذکورہ سریع مقابلہ اور حکیم کے متشابہ امثلہ پر باقاعدہ غور کرنے کا کام دیجائے گا اور ممکن ہے کہ م کی طرف مجرد طور پر توجہ منعطف ہو جائے۔ یہ بالکل ظاہر ہے اور اس سے ہم صرف یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ چند نہایت قوی عملی اور جمالی اغراض کے بعد مظاہر کی ان خاص خصوصیات کے معلوم کرنے میں سب سے بڑی مدد ایتلاف مشابہت سے ملتی ہے جو معلوم ہونے اور نام پانے کے بعد اسباب و علل قرار پاتی ہیں نوع و جنس کا کام دیتی ہیں حقائق اور حدود اوسط بنتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بغیر اس کے حکیم کا غور و فکر کا طریقہ ناممکن ہوتا۔ بغیر اس کے وہ کبھی مماثل امثلہ کو جمع نہ کرسکتا لیکن غیر معمولی ذہانت کے لوگوں میں یہ خود بخود بلا کسی غور و فکر کے عمل کرتی ہے مماثل امثلہ خود بخود جمع ہو جاتی ہیں اور ایسا ذہن آن واحد میں ایسی چیزوں کو متحد کر دیتا ہے جن کے مابین بعد المشرقین ہوتا ہے اور اسطرح سے نقاط عینی کا مختلف حالات میں ادراک ہو سکتا ہے جس کو ایسا ذہن کبھی نہ محسوس کرسکتا جو کلیتہً قانون مقارنت کے تابع ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۶۶

شکل نمبر ۶۶ اس کو ظاہر کرتی ہے۔ اگر موجودہ استحضار میں ا ب ج د اور س کو یاد دلاتا ہے جو م کے حامل ہونے کے اعتبار سے اکے مشابہ ہیں اور ان کو بسرعت یاد دلاتا ہے تو چونکہ م کا تعلق اسقدر مختلف متلازمات کے ساتھ ہے یہ ممتاز ہو جائیگا اور ہم اس کی طرف بجائے خود اپنی توجہ کو مبذول کر سکیں گے؛

اگر متعلم کے ذہن میں یہ باتیں اچھی طرح سے آگئی ہیں تو وہ اس امر کو تسلیم کرے گا کہ جس ذہن میں اس قسم کا طریق ایتلاف زیادہ ہوگا اس کو چونکہ خصوصیات کے اقتباس کرنے میں سہولت ہوگی اس لئے وہ زیادہ استدلال و تفکر کر سکے گا اس کے برعکس جس کے ذہن میں استدلالی تفکر نظر نہ آئے اس میں غالب گمان یہ ہے کہ ایتلاف مقارنت کا غلبہ ہوگا؛

طباع لوگوں اور معمولی ذہانت کے اشخاص میں یہی فرق ہوتا ہے کہ ان میں ایتلاف مشابہت بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ طباع لوگوں پر اس کا اطلاق استدلال کے علاوہ دیگر امور میں بھی ہوتا ہے؛

بہائم کی قوت استدلال | جو نسبت طباع کو معمولی ذہانت کے شخص سے ہوتی ہے

وہی معمولی ذہانت کے شخص کو بہائم کی ذہانت سے ہوتی ہے۔ انسانوں سے اگر مقابلہ کیا جائے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیوان نہ تو مجرد خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور نہ ان میں ایتلاف مشابہت ہوتا ہے غالب گمان یہ ہے کہ ان کے خیالات ایک مقرون شئے سے دوسری مقرون ہم سے کہیں زیادہ یکسانی کے ساتھ منتقل ہوجاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ان میں ایتلاف تصورات ہمیشہ محض مقارنت کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جس تک بھی کوئی حیوان مقرون ایتلافات کے بجائے مجرد خصوصیات سے مصروف فکر ہوسکتا ہے اس حد تک اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح انسانی معنی میں استدلالی ہے۔ مگر ایسا اس حد تک ہوتا ہے یہ امر بالکل غیر یقینی ہے۔ اتنا تو یقین ہے کہ بعض حیوانات مجرد خصوصیات کے تابع تو ہوتے ہیں اب یہ بات کہ وہ ذہنی طور پر ان کا اقتباس کرتے ہیں یا نہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ وہ اشیاء پر ان کی جنس کے اعتبار سے عمل کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ بہائم کا ذہن اگر جنسیت کی تجرید نہیں کرتا تو اس پر تاکید ضرور کرتا ہے۔ ایک مقرون فرد جس کے خصوصیات میں سے کوئی نمایاں د ہوکر نہ ہو اور شئے ہے۔ ایک خاصہ جس کا تعلق پوری توضیح کے ساتھ ہو رہا ہو اور جس کا نام اس کو ہر دوسری شئے سے ممتاز کرتا ہو اور شئے ہے۔ لیکن بالکل غیر محلل مقرون اور اس کی کامل تحلیل یعنی ایک خصوصیت کی عدم تجرید اور تجرید کامل کے مابین صدہا درمیانی مدارج ہوسکتے ہیں ان مدارج میں سے بعض کا تو نام ہوتا ہے کیونکہ ان کا یقیناً ذہن میں استحضار ہوتا ہے ایسی جنس کے تصور کے لئے جس کی تجرید و تعمیم مبہم طور پر ہوئی ہو ڈاکٹر رومینیز رسید ▪ اور پروفیسر لائڈ مارگن معمر نام تجویز کرتے ہیں آخر الذکر مصنف کامل تجرید کو منتزعہ کہتا ہے۔ میرے نزدیک نہ کچھ معمر میں سہولت ہے اور نہ رسیدہ میں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ گو دونوں لفظ ادنیٰ درجہ کے ہیں مگر ان سے نفسیات میں قطعی طور پر

اضافہ ہوتا ہے اس لئے میں نے بھی ان کا یہاں تذکرہ کر دیا ہے میری رائے میں تو ڈاکٹر رومینیز کے مندرجۂ ذیل اقتباس میں لفظ رسیدؔ کے بجائے لفظ موثر زیادہ کام دے گا؛

مرغابیاں زمین اور برف پر اترنے کے لئے پانی پر اترنے سے کچھ مختلف طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ اور جو قسمیں بلندی پر سے غوطہ لگاتی ہیں وہ برف پر ایسا کبھی نہیں کرتیں۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حیوانات میں ایک رسیدہ تو خشکی کے مطابق اور دوسرا تری کے مطابق ہوتا ہے اسی طرح سے انسان سخت زمین یا برف پر غوطہ لگانے کی کوشش نہ کرے گا اور نہ وہ پانی میں اس طرح سے کودے گا جس طرح سے خشکی پر کودتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر مرغابی کی طرح سے وہ بھی دو علیحدہ رسیدے رکھتا ہے جن میں سے ایک خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا تری کے۔ لیکن برعکس مرغابی کے وہ ان کا نام بھی رکھ سکتا ہے جس سے یہ دونوں کلی کی سطح تک بلند ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک عملی اغراض حرکت کا تعلق ہے یہ امر چنداں اہمیت نہیں رکھتا کہ وہ اپنے کو کلی میں بدلے۔ لیکن اور بہت سی باتیں ایسی ہیں جن کی بنا پر اس کا اس قابل ہونا نہایت ہی اہمیت رکھتا ہے؛

ایک اچھے شکاری کتے کا حال مجھے معلوم ہے کہ وہ لاتے وقت پرندوں کو کبھی نہ کاٹتا تھا۔ لیکن ایک دن کا ذکر ہے کہ وہ دو پرندوں کو لا رہا تھا جو اڑ تو نہ سکتے تھے لیکن زندہ تھے اور ٹانگیں چلا رہے تھے اس پر اس نے دیدہ و دانستہ ایک کے کاٹ لیا جس سے وہ مرگیا اسکو وہیں پر چھوڑ دیا اور دوسرے کو زندہ اپنے مالک کے پاس لیگیا اور اسکو وہاں چھوڑ کر پہلے کے لینے کے لئے واپس ہوا۔ اس صورت میں اس امر کا یقین نہ کرنا بالکل ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجرد خیالات کتے کے ذہن میں بسرعت تمام نہ گذرے ہوں کہ اسے زندہ لے چلو۔ مار ڈالو وغیرہ اب یہ کہ وہ محسوس تمثالات کچھ بھی ہوں جن کے ساتھ یہ مجرد خیالات ملے ہوئے ہوں گے دوسری بات ہے اشیاء کے مخصوص اور اہم

پہلوؤں کے اعتبار سے عمل کا یقین ہونا استدلال کا اصل اصول ہے۔ لیکن حیوان بہت ہی کم خصوصیات کی موجودگی سے متاثر ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ صرف ایسی خصوصیت ہو سکتی جن سے ان کی سبب سے زیادہ جبلی اغراض کا تعلق ہوتا ہے۔ انسان کی طرح سے محض تفریح طبع کے لئے خصوصیات کو علیحدہ نہیں کرتے یہ اس کے توجیہ میں کیا جا سکتا ہے کہ حیوانوں میں اس قسم کا ایتلاف مشابہت قطعاً مفقود ہوتا ہے ذہن انسانی کا خاصہ ہے۔ ایک شئے کو دیکھ کر ممکن ہے حیوان کے ذہن میں وہ تمام چیزیں آجائیں جو اس کے پوری طرح سے مشابہ ہوں لیکن ایسی چیزوں کی طرف اس کا ذہن منتقل نہیں ہوتا جن کو اس سے خفیف سی مشابہت ہوتی ہے تغیر متلازمات سے جو امتیازات ہوتے ہیں اور جو ذہن انسانی میں زیادہ تر ایتلاف مشابہت کی بنا پر ہوتے ہیں ان کا حیوان کے ذہن میں کہیں پتہ نہیں ہوتا۔ ایک پوری شئے دوسری پوری شئے کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے اور ادنیٰ درجہ کے دودھ پلانے والے جانور خاصی طرح سے عمل کر لیتے ہیں اگرچہ یہ نہیں جانتے کہ وہ اس طرح سے کیوں کر رہے ہیں ان کے ذہنوں کا سب سے بڑا اور اصلی نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کے تصورات غیر معمولی اشیاء کی طرف منتقل نہیں ہوتے۔ وہ معمول کے غلام ہوتے ہیں اور ان کے فکر کے راستے مقرر ہوتے ہیں۔ اگر ادنیٰ سے ادنیٰ ذہانت کے انسان میں اس کے کتے کی ذہنیت ڈال دی جا سکتی تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی اس میں تخیل کس قدر مفقود ہے۔ اس میں اس کو ایسے افکار نہ ملتے جو مشابہ حالات کی طرف ذہن کو منتقل کر سکیں بلکہ وہ صرف عادتی خیالات کی طرف ذہن منتقل کرتے۔ غروب آفتاب سے بہادروں کی موت کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا بلکہ کھانا یاد آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف انسان ہی مابعد الطبیعیاتی حیوان ہے۔ اس امر پر حیرت کرنا کہ عالم جیسا کہ ہے ایسا کیوں ہے اس کے مختلف ہونے کے تصور کو مستلزم ہے۔ اور حیوان جو اپنے

تمثل میں واقعی کے موجود سلاسل کو توڑ کر کبھی سیال حالت میں تحلیل نہیں کرتا اس کو اس قسم کا تصور نہیں ہو سکتا۔ وہ دنیا کو محض فرض کر لیتا ہے اور اس کو اس پر کبھی حیرت نہیں ہوتی ؎

باب ۲۳

شعور و حرکت

ہر قسم کا شعور حرکی ہوتا ہے

گذشتہ ابواب میں صرف داخلی اعمال و نتائج پر بحث ہوئی تھی مگر امید ہے کہ اس سے متعلم کے ذہن سے یہ بات فراموش نہ ہوئی ہوگی کہ ان کا آخری نتیجہ کسی نہ کسی قسم کی جسمانی حرکت پر ہونا چاہئے کیونکہ مرکز کا ہیجان برآئندہ اعصاب کے ذریعہ سے عضلات کی طرف بہہ جاتا ہے۔ عضویاتی نقطۂ نظر سے کل نظام عصبی ایک طرح کی مشین ہے جو ہیجانات کو قوات عمل میں منتقل کر دیتی ہے اور ہماری زندگی کا محض عقلی حصہ اس مشین کے وسطی یا مرکزی اعمال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اب ہم آخری نتیجۂ اعمال یعنی جسمانی حرکات سے بحث کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں ان حرکات کے وقت شعور کی کیا حالت ہوتی ہے۔

درآئندہ اعصاب پر جو ارتسام بھی ہوتا ہے۔ اس سے برآئندہ اعصاب کی طرف اخراج ضرور ہوتا ہے خواہ تو اس کا علم ہو یا نہ ہو مستثنیات سے قطع نظر کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ممکن احساس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور کل نظام یعنی اس کا ہر حصہ حرکت کرتا ہے۔ جب ہم کسی دھماکے یا بجلی

کی کوند کی بنا پر چونک پڑتے ہیں یا کوئی ہمارے گدگدی اٹھا دیتا ہے تو جو کچھ ان حالتوں میں نمایاں طور پر ہوتا ہے وہ نامعلوم طور پر، ہر حس کے ساتھ ہوتا ہے۔ خفیف حسوں سے ہم کیوں نہیں چونک پڑتے اور ان کی گدگدی کیوں نہیں محسوس کرتے اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ ان کی مقدار بہت کم ہوتی ہے کچھ یہ کہ ہم ان کے عادی ہو کر بے حس سے ہو جاتے ہیں۔ عرصہ ہوا کہ پروفیسر بین نے اس عام اخراج کے مظہر کا قانون انتشار نام رکھا تھا اور اس کو اس طرح سے بیان کیا تھا "جب کسی ارتسام کے ساتھ اس کا احساس بھی ہوتا ہے تو تموجات دماغ پر پھیل جاتے ہیں جس سے آلات حرکت میں ایک عام ہیجان ہوتا ہے اور احشا بھی متاثر ہوتے ہیں"

ہر ارتسام بلا استثنا عصبی مرکزوں کے ذریعہ سے منتشر ہوتا ہے لیکن مرکز میں نئے تموج کے گذرنے سے بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے عمل میں خلل انداز ہو جاتا ہے جو مرکز میں پہلے سے جاری تھا۔ اور اس کا خارجی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو جسمانی حرکات معرض وقوع میں تھیں وہ رک جاتی ہیں۔ جب یہ ہوتا ہے تو اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا دوسرے راستوں سے گذرنے کی بناء پر بعض راستے خالی ہو جاتے ہیں مثلاً چلتے وقت ہم اچانک کسی عجیب وغریب آواز کو سن کر یا کسی عجیب وغریب منظر کو دیکھ کر یا کسی خاص بو کو محسوس کر کے یا کسی خیال کے آجانے کی بناء پر اچانک ٹھٹک جاتے ہیں کیونکہ یہ ہماری توجہ پر مستولی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی ہیں جن میں اعضائے جسمانی کا عمل مراکز کی وجہ سے نہیں رکتا بلکہ ان مرکزوں کے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے جو حوالی کی طرف روکنے والے تموج کو خارج کرتے ہیں مثلاً جب ہم چونک پڑتے ہیں تو ہمارا قلب ایک لمحہ کے لئے رک جاتا ہے یا اس کی رفتار میں کمی آجاتی ہے۔ اور پھر اور بھی زور کے ساتھ دھک دھک کرنے لگتا ہے۔ قلب کی رفتار میں جو ذرا دیر کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے اس کی وجہ

یہ ہوتی ہے کہ بر آئند • تموج عصب المبعد سے قلب کی طرف جاتا ہے۔ اس عصب کی یہ خاصیت ہے کہ جب یہ متہیج ہوتی ہے تو اس سے قلب کی حرکت یا تو رک جاتی ہے یا بہت بڑھ جاتی ہے۔ اگر اس عصب کو کاٹ دیا جائے تو پھر چونک پڑنے کی عادت جاتی رہتی ہے ؟

بالعموم ارتسام حسی کا اثر روکنے اور دبانے والے اثرات پر غالب آتا ہے اس لئے ہم اجمالاً کہہ سکتے ہیں کہ اخراجی تموج سے جسم کے تمام حصوں میں حرکت رونما ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حس کے کل جتنے اثرات ہو سکتے ہیں ان سب کی تحقیق پر ہنوز علمائے عضویات قادر نہیں ہو سکے ہیں گذشتہ چند سال نے اس میں شک نہیں کہ ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور اب اس امر کے متعلق ہمارے پاس اختیاری ثبوت موجود ہیں کہ خفیف سی حس سے بھی حرکت قلب شریانی دباؤ تنفس عرقی غدود تلی مثانہ امعا رحم اور عضلات ارادی کے انقباض کی کمیت و کیفیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک عمل جہاں بھی کہیں شروع ہو وہ مرکز وں اور تمام اعضائے جسمانی میں پھیل جاتا ہے اور کسی نہ کسی طرح سے کل جسم کو متاثر کرتا ہے جس سے اس کی فعلیت یا تو زیادہ ہو جاتی ہے اور یا کم ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا مرکزی عصبی مادہ عمدہ موصل کے مانند ہوا اور بجلی سے بھرا ہوا ہو جس کے کسی حصہ کے تناؤ میں اس وقت تغیر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ایک ہی وقت میں ہر جگہ متغیر نہ کر دیا جائے!

ہرشینڈر نے ایک عمدہ حیوانیاتی تبصرے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تمام وہ مخصوص حرکات جو اب اعلیٰ درجہ کے ترقی یافتہ حیوان کر سکتے ہیں دراصل انقباض • امتداد کی دو سادہ حرکتوں سے پیدا ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ درجہ کے حیوانوں کا کل جسم حصہ لیتا ہے۔ رجحان انقباض ان تمام تحفظی تحریکات اور روانِ عمل کا نتیجہ ہے جو بعد میں ترقی کرتی ہیں جن میں پرواز بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس رجحان امتداد جنگجویانہ قسم کی تحریکوں اور جبلتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جن میں کھانا

لڑنا جلسی فعل وغیرہ داخل ہیں۔ میں اس کو ایک قسم کی ارتقائی دلیل کے طور پر نقل کرتا ہوں جو میکانکی استدلال کے ساتھ اس امر کی توجیہ کرتی ہے تموج کو جیسا کہ امثلہ سے ثابت ہے منتشر ہی ہونا چاہیئے۔

اب میں ان حرکات کی ممتاز اقسام پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کروں گا جو دماغی ذہنی تغیر پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہ مندرجہ ذیل ہیں:-

(۱) جذبی اظہارات

(۲) جبلی یا تشویقی افعال

(۳) ارادی افعال

اور ان میں سے ہر ایک کو ایک باب میں بیان کیا جائے گا۔

۲۴ باب

جذبہ

جذبہ اور جبلت ماحول کی کسی خاص شئے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے رجحان احساس کا نام جذبہ ہے اور ایک خاص قسم کے رجحان عمل کا نام جبلت ہے۔ لیکن جذبات کے ساتھ ان کے مظاہر یعنی جسمانی حرکات بھی ہوتی ہیں جس میں ممکن ہے عضلات نہایت شدت کے ساتھ عمل کریں مثلاً جیسا کہ غصہ اور خوف کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر صورتوں میں جذبی حالت اور جبلی ردعمل (جو ایک ہی شئے سے ہو سکتے ہیں) میں امتیاز کرنا ایک حد تک دقت طلب ہوتا ہے۔ خوف کو جبلت کے باب میں بیان کیا جائے یا جذبات کے باب میں اس سوال کا جواب علمی نقطہ نظر سے کسی اصول پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا تصفیہ عملی سہولت سے ہو سکتا۔ داخلی ذہنی حالتیں ہونے کی حیثیت سے جذبات بالکل ناقابل بیان ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ان کے متعلق بیان وتشریح بھی بے سود ہے کیونکہ متعلم اس امر سے تو پہلے ہی سے واقف ہے کہ ان کا کس طرح سے احساس ہوتا ہے جو چیزیں ان کی محرک ہوتی اور جن رواتِ عمل کا یہ باعث ہوتے ہیں ان سے اگر ان کے علائق کا

ذکر کرنے لگیں تو اس کے لئے خود ایک مستقل کتاب لکھنے کی حاجت ہوگی۔
ہر وہ شئے جو جبلت کو ہیجان میں لاتی ہے جذبہ کو بھی برانگیختہ کرتی ہے۔ صرف اس قدر امتیاز کیا جا سکتا ہے کہ جس ردعمل کو جذبی کہتے ہیں وہ خود موضوع کے جسم ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے جس ردعمل کو جبلی کہتے ہیں وہ بڑھ کر ہیجان پیدا کرنے والے معروض سے عملی تعلقات پیدا کر سکتی ہے۔ جبلت اور جذبہ دونوں میں معروض کی محض یاد یا خیال ہیجان کے لئے کافی سبب بن سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی توہین کے موقع پر اس قدر غضبناک نہ ہو جتنا کہ اس توہین کا خیال کر کے بعد میں غضبناک ہو جائے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی مردہ ماں کو دیکھ کر جوش محبت سے زیادہ متاثر ہو اور اس کو اس کی زندگی میں کبھی اس قسم کا جوش نہ آیا ہو۔ باقی باب میں میں لفظ معروض جذبہ ایسی شئے جو طبعی طور پر موجود ہے اور ایسی شے جس کا محض خیال ہو دونوں کے لئے بلا کسی امتیاز کے استعمال کرونگا۔

جذبہ کی لاتعداد اقسام ہیں

غصہ خوف محبت نفرت خوشی شرم فخر غرور اور ان کی اقسام کو جذبات کثیف کہہ سکتے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ مقابلتہً شدید جسمانی ردعمل وابستہ ہوتے ہیں۔ جذبات لطیف اخلاقی علمی جمالیاتی احساسات ہیں اور ان کا جسمانی ردعمل مقابلتہً بہت کم شدید ہوتا ہے۔ جذبہ کی مختلف اقسام اور اس کے معروضات حالات کے بیان محض ہی کو جتنا چاہو طول دے سکتے ہو۔ جذبات کے اندرونی امتیازات غیر متناہی طور پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور یہ ایک حد تک داخل زبان ہو گئے ہیں مثال کے طور پر ان مرادفات کو لو نفرت عداوت بیر بغض گھن حقارت عناد کینہ وغیرہ لغات مرادفات ان میں امتیاز کرتے ہیں اور نفسیات کی درسیہ کتب بھی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جرمن زبان کی نفسیات کی اکثر درسیہ کتب کا باب جذبات لغت مرادفات کے ہی مساوی ہوتا ہے۔ لیکن ایک شئے پر عرق ریزی کرنے کی

بھی حد ہوتی ہے۔ اور اس ضرورت سے زیادہ کاوش کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ڈیکارٹ سے لے کر نیچے تک یہ موضوع تشریحی و بیانی بحثوں سے بھر گیا ہے اور نفسیات کا سب سے زیادہ تھکا دینے والا حصہ ہے۔ یہ صرف اکتا دینے والا ہی نہیں بلکہ تم کو یہ امر محسوس ہوگا کہ اس کی تقسیم زیادہ تر یا تو فرضی و مصنوعی ہے یا غیر ضروری ہے اور اس کے صحیح ہونے کے دعوے جھوٹے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے جذبات کے متعلق نفسیات میں کوئی ایسی تجرید نہیں جو محض بیانی و تشریحی ہی نہ ہو۔ ناولوں میں جذبات کو جس طور سے بیان کیا جاتا ہے کہ ہم کو اس سے دلچسپی ہوتی ہے، کیونکہ ہمکو انسے سابقہ پڑتا ہے اور ہم ہیں وہ جذبات ہوتے ہیں۔ ان سے ہم ان معروضات اور مواقع سے واقف ہو جاتے ہیں جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں اور تامل کا ذرا سا اشارہ بھی اگر اس کے کسی صفحہ پر ہوتا ہے تو اس پر فوراً ہی اور نہایت محسوس طور پر جواب ملتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ضرب المثلی فلسفہ کی ادبی تصنیفات ہماری جذباتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہیں اور ان سے بھی ہمیں ایک عارضی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن جس حد تک جذبات کی علمی نفسیات کا تعلق ہے اگر ہیں اس موضوع پر کتابیں پڑھ پڑھ کے اپنا دماغ بھی خالی کر دینا تو بھی ان کا دوبارہ پڑھنا ایسا ہی بیہودہ ہوتا جیسا کہ کسی نیوہمپشائر کے کھیت پر بیٹھکر چٹانوں کی شکل و صورت کے زبانی بیان کو پڑھنا۔ ان کتابوں میں مرکزی نقطہ نظر یا استخراجی یا اختراعی اصول کہیں نہیں ملتا۔ یہ غیر مختتم طور پر امتیاز تحقیق کرتی چلی جاتی ہیں اور کبھی دوسری منطقی سطح تک نہیں پہنچتیں۔ حالانکہ صحیح معنی میں جو علمی کارنامے ہیں ان کا کمال یہ ہے کہ عمیق تر سطحات تک پہنچتے چلے جائیں۔ کیا جذبات کی صورت میں اس انفرادی بیان کی سطح سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے میرے خیال میں اگر دیکھا جائے تو اس سے نکلنے کا راستہ ہے۔

ان کے تنوع کی وجہ

نفسیات میں جذبات کے متعلق دقت یہ ہے کہ انکو بالکل علٰحدہ علٰحدہ خیال کر لیا گیا ہے۔ جب تک ان کو تاریخ

طبیعی کی قدیم غیر متغیر انواع کی طرح سے ابدی و مقدس نفسی وحدتیں خیال کیا جائے گا اس وقت تک زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ یہ ہوسکتا ہے کہ نہایت ادب کے ساتھ ان کی علٰحدہ علٰحدہ خصوصیات اثرات کی فہرست تیار کر لی جائے لیکن اگر ہم ان کو کلی اسباب کے نتائج خیال کریں (جس طرح سے اب انواع کو توارث و تغیر کے نتائج کہا جاتا ہے) تو محض امتیاز کرنے اور فہرست بنانے کی چنداں اہمیت نہیں رہتی۔ اگر ایسی بطخ ملجائے جو سونے کے انڈے دیتی ہو تو پھر انڈے کی شکل و صورت بیان کرنا معمولی بات ہے۔ اب میں آئندہ چند صفحات پر جذبی احساس کا ایک نہایت ہی عام سبب بیان کروں گا اور ابتداءً اپنے بیان کو جذبات کثیف تک محدود رکھونگا۔

جذبات کثیف میں احساس علائم جسمانی سے پیدا ہوتا ہے

ان جذبات کے متعلق قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا ہے کہ کسی واقعہ کا ذہنی ادراک ایک خاص طرح کے ذہنی تاثر کا باعث ہوتا ہے جس کو جذبہ کہتے ہیں اور یہ آخر الذکر ذہنی حالت جسمانی علائم کا باعث ہوتی ہے اس کے برعکس میرا نظریہ یہ ہے کہ ہیجان کن واقعہ کے ادراک کے ساتھ ہی براہ راست جسمانی تغیرات شروع ہو جاتے ہیں اور ان تغیرات کا جو احساس ہم کو ہوتا ہے اسی کا نام جذبہ ہے۔ عقل کہتی ہے کہ ہماری دولت چھن جاتی ہے اسلئے ہم متاسف ہوتے اور روتے ہیں۔ جنگل میں ہم کو ریچھ نظر آتا ہے اس سے ہم خوف زدہ ہوتے اور بھاگتے ہیں۔ حریف ہماری توہین کرتا ہے ہم کو غصہ آتا ہے اور ہم اس کو مارتے ہیں۔ جس افتراضیہ کی مجھے حمایت کرنی ہے وہ یہ کہتا ہے یہ ترتیب صحیح نہیں ہے۔ ایک ذہنی حالت سے فوراً ہی دوسری ذہنی حالت پیدا نہیں ہو جاتی ان کے مابین علائم جسمانی کا حائل ہونا ضروری ہے اور زیادہ معقول ترتیب یہ ہوگی کہ ہمیں رنج ہوتا ہے اس لئے کہ ہم روتے ہیں غصہ اس لئے آتا ہے کہ ہم مارتے ہیں خوفزدہ اس لئے ہوتے ہیں کہ ہمارے جسم میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم

اس لئے روتے مارتے یا کانپتے ہیں کہ ہمیں رنج ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا ڈر لگتا ہے۔ اگر ادراک کے بعد جسمانی مظاہر و علائم نہوں تو یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل دقوفی ہوگا اور اس سے جذبی رنگ اور گرمی مفقود ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو ہم ریچھ کو دیکھیں اور بھاگ جانا مناسب سمجھیں ہماری توہین ہو اور مارنا ہی مناسب خیال کریں۔ لیکن ہم کو واقعتاً خوف یا غصہ کا احساس نہ ہونا چاہئے۔

اگر افتراضیہ کو اس طرح بے ڈھنگے پن سے بیان کیا جائے تو یقین ہے کہ جو شخص اس کو سنیگا فوراً ہی اس سے انکار کر دیگا۔ حالانکہ اس کی پیچیدگی دور کرنے کے لئے کسی طویل طویل یا دور از کار تقریر کی ضرورت نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اس طرح سے اس کی صحت کا بھی یقین آجائے۔

ابتدا یہ سمجھ لینا چاہئے کہ خاص خاص ادراک ایک قسم کے فوری جسمانی اثر کی بنا پر جذبہ یا جذبی تصور کے پیدا ہونے سے پہلے عام جسمانی اثرات پیدا کرتے ہیں۔ نظم ڈرامے یا کسی بہادری کی داستان کے سنتے وقت اکثر ہمیں یہ دیکھکر تعجب ہوتا ہے کہ جسم میں اچانک سنسنی ہو جاتی ہے یا دل دھڑکنے لگتا ہے یا دل بھر آتا ہے اور یہ حالتیں کبھی کبھی ہم پر غیر متوقع طور پر طاری ہو جاتی ہیں۔ گانا سنتے وقت ایسا اور بھی زیادہ ہوتا ہے اگر جنگل میں اچانک کوئی سیاہ سی شکل حرکت کرتی ہوئی نظر آئے تو اس سے پہلے کہ ہمارے ذہن میں خطرہ کا کوئی خاص تصور پیدا ہو ہمارا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ اگر ہمارا کوئی دوست کھڑکی کے کنارہ پر جائے تو ہم کو "اب خیر نہیں" کا مشہور احساس ہوتا ہے۔ ہم خود بخود پیچھے کو ہٹ جاتے ہیں اگرچہ اس امر کا بالکل یقین ہوتا ہے کہ وہ کسی قسم کے خطرہ میں نہیں ہے اور نہ اس کے گرنے کا ہم کو کوئی ممیز تخیل ہوتا ہے۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ بچپن میں جب میری عمر کوئی سات آٹھ برس کی ہوگی کہ گھوڑے کے خون بہتے ہوئے دیکھ کر مجھے غش آگیا تھا اور حیرت تھی کہ مجھے غش کیوں آگیا۔ خون ایک ڈول میں جمع ہو رہا تھا جس میں ایک لکڑی پڑی ہوئی تھی۔ اگر میرا حافظہ مجھے دھوکہ نہیں دیتا تو

ہیں نے لکڑی کو اس میں چلایا اور خون کو لکڑی پر سے ٹپکتے ہوئے دیکھا مجھے اسوقت طفلانہ استعجاب کے سوا اور کسی امر کا احساس نہ تھا لیکن اچانک میری آنکھوں کے سامنے اندھیرا آگیا اور مجھے کسی امر کا ہوش نہ رہا میں نے کبھی یہ نہ سنا تھا کہ خون کو دیکھ کر آدمی بیہوش ہو جاتا ہے یا جی متلانے لگتا ہے۔ مجھے اس سے کسی قسم کی وحشت یا خوف کا احساس نہ تھا اس لئے مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اتنی چھوٹی سی عمر میں بھی بعد میں مجھے اس امر پر بڑی حیرت ہوئی کہ ایک ڈول بھر سرخ سیال شے کی موجودگی محض نے مجھ میں اس قسم کے شدید جسمانی اثرات کیونکر پیدا کر دیئے؛

اس امر کا بہترین ثبوت کہ جذبہ کا قریبی سبب کوئی طبیعی اثر ہے جو اعصاب پر پڑتا ہے امراض کے ان واقعات سے ملتا ہے، جن میں جذبہ بے مقصد رہ جاتا ہے۔ میرے نظریہ میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم نہایت ہی آسانی کے ساتھ امراضی حالتوں اور معمولی حالتوں کو ایک ہی اصول کے ماتحت بیان کر سکتے ہیں۔ ہر پاگل خانہ میں ہم کو ایسے مریض ملتے ہیں جو بلا وجہ خوف غصہ رنج یا غرور میں مبتلا ہوتے ہیں اور ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جو پورے خارجی اثرات کے موجود ہونے کے باوجود بھی جذبہ میں مبتلا نہیں ہو سکتے پہلی حالت میں تو ہم کو یہ ماننا پڑیگا کہ عصبی آلات کسی ایک عصبی جہت میں اس قدر ذکی الحس ہو جاتے ہیں کہ تقریباً ہر ہیج خواہ وہ کتنا ہی ناکافی و غیر صحیح کیوں نہ ہو ان کو اس جہت میں ہیج کر دیتا ہے اور احساسات کا وہ مرکب پیدا کر دیتا ہے جس کا جذبہ کا جسد نفسی بنا ہوا ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص لمبا سانس نہیں لے سکتا دل اس کا دھڑکتا ہے سینہ و شکم میں اس کے ایسا تغیر محسوس ہوتا ہے جو قلبی پریشانی کے وقت ہوتا ہے خاموش بیٹھنے اور دبک جانے کا رجحان اس سے ظاہر ہوتا ہے اس کے ساتھ اس میں اور ایسے احشائی اعمال ہو رہے ہیں جن کا فی الحال ہم کو علم ہی نہیں اور یہ سب خود بخود اور بلا وجہ ہو رہے ہیں لیکن ان سب کا مجموعی اثر اس

پر یہ ہوگا کہ وہ جذبہ خوف کو محسوس کرے گا اور وہمی خوف کا مریض ہوگا۔ میرے ایک دوست اس مرض میں مبتلا تھے ان کا بیان یہ ہے کہ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام قصہ قلب اور آلات تنفس کے گرد ہوتا ہے۔ جب کبھی اس مرض کا دورہ ہوتا ہے تو میری تو یہی کوشش ہوتی ہے کہ سانس کو قابو میں کروں اور قلب کو سکون دوں۔ جس وقت میں سانس لمبے لمبے لینے لگتا ہوں تو واقعہ یہ ہے کہ خوف دور ہو جاتا ہے۔

اس حالت میں جذبہ جسمانی حالت کے احساس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اور اس کی علت خالصتاً جسمانی ہوتی ہے۔

دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ ہر جسمانی تغیر خواہ وہ کسی قسم کا بھی ہو اسی وقت شدت یا خفت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جس وقت اس کا وقوع ہوتا ہے۔ اگر متعلم نے اس طرف کبھی توجہ نہیں کی ہے تو اس کیلئے یہ تحقیق کرنا کہ خود مجھ میں ایسے کتنے مقامی جسمانی احساسات ہیں جن کو میں اپنی مختلف جذبی حالتوں سے مختص سمجھ سکتا ہوں خالی از دلچسپی نہ ہوگا۔ اس سے یہ امید کرنا تو بیجا ہے کہ وہ اس قسم کی تحلیل کے لئے کسی شدید جذبی ہیجان کو روکنے پر قادر ہو سکے گا۔ لیکن جن حالتوں میں شدت زیادہ نہیں ہوتی ان کا تو وہ مشاہدہ کر سکتا ہے اور جو بات خفیف حالتوں کے متعلق صحیح معلوم ہو اس کو ہم شدید حالتوں کے متعلق ہی صحیح مان سکتے ہیں۔ ہمارا کل جسم محسوس طور پر زندہ ہے اور اس کا ہر ہر حصہ اس حس شخصیت میں جو ہم میں ہے سب کے ساتھ ہوتی ہے اپنا احساس شریک کرتا ہے خواہ وہ خفی ہو یا جلی خوشگوار ہو یا تکلیف دہ یا مشکوک یہ امر کس قدر حیرت کے قابل ہے کہ کیسی چھوٹی چھوٹی چیزیں حسیت کے ان مرکبات کو واضح اور نمودار کرتی ہیں۔ خفیف سی تکلیف میں بھی یہ بات آسانی کے ساتھ مشاہدہ کی جا سکتی ہے کہ آنکھیں اور ابرو منقبض ہوتے ہیں جس وقت ذرا دیر کے لئے طبیعت پریشان ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلق میں کوئی شے اٹکی ہوئی ہے جو نگلتے وقت گلے کے صاف کرنے یا خفیف سے

کھانسنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح اور جتنی مثالیں لو ان کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جا سکتا ہے۔ ان عضوی تغیرات کی جو مختلف ترتیبات ہو سکتی ہیں ان سے یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ کی کوئی قسم جسمانی رد عمل کے بغیر بحیثیت مجموعی ایسی عدیم المثال نہیں ہو سکتی جیسی کہ خود ذہنی حالت ہوتی ہے۔ اجزاء متغیرہ کی تعداد عظیم کسی ایک جذبہ کے کامل اظہار کے اعادہ کو بہت ہی دشوار کر دیتی ہے۔ ممکن ہے ہم عضلات ارادی ہیں تو اس کو معلوم کر سکیں لیکن جلد غدود اور احشاء میں ناکام رہیں۔ جس طرح مصنوعی چھینک میں سے حقیقت کا کچھ جزو معدوم ہوتا ہے اسی طرح غم یا جوش کا اگر معمولی سبب نہ ہو تو یہ کچھ کھوکھلا اور بے مغز سا معلوم ہوگا۔

اب میں اپنے نظریہ کا سب سے اہم جزو بیان کرتا ہوں جو یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا تصور کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی تمام علامات جسمانی نکال ڈالیں تو ہم کو یہ معلوم ہوگا کہ اس کے بعد کچھ بھی باقی نہیں رہا یعنی وہ ذہنی مادہ بھی باقی نہیں رہتا جس سے جذبہ بن سکے محض ادراک کی سرد اور بے غرض حالت باقی رہجاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اکثر لوگوں سے جب اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے تامل سے اس بیان کی تائید کرتے ہیں لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کو اس امر پر اصرار ہے کہ ہمارے تامل سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ جب ان سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ ہنسی کے تمام احساس اور ہنسنے کے کل رجحان کو ایک شئے کے مضحکہ خیز ہونیکے شعور سے نکال ڈالو اور بتاؤ کہ اس کے مضحکہ خیز ہونے کا احساس کس شئے سے مشابہ ہے آیا یہ اس ادراک سے کچھ زیادہ ہے کہ یہ چیز مضحکہ خیز اشیاء کی جماعت سے تعلق رکھتی ہے تو وہ جواباً اسی امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جو بات تم کہتے ہو وہ تو قطعاً ناممکن ہے ہم تو جب مضحکہ خیز شئے کو دیکھینگے تو لازمی طور پر ہنسینگے اسمیں شک نہیں کہ ایک مضحکہ خیز شئے کو دیکھنا اور ہنسی کے رجحان کو دبا دینا کچھ آسان کام نہیں ایک جذبی

حالت میں جب اپنے اوج کمال پر ہو تو اس وقت سے بعض عناصر احساس نکال ڈالنا اور پھر پوچھنا کہ باقی کیا بچا ایک محض خیالی امر ہے۔ اس کے باوجود میرا یہی خیال ہے کہ جو لوگ اس مسئلہ کو صحیح معنی میں سمجھ گئے ہیں وہ نظریہ بالا سے ضرور متفق ہوں گے۔ خیال کرنے کی بات ہے کہ اگر خوف سے قلب کی حرکت تیز نہ ہو سانس نہ پھولے ہونٹ نہ کانپیں ہاتھ پاؤں کمزور نہ پڑ جائیں رواں کھڑا نہ ہو جائے احشاء میں قراقر نہ ہو تو یہ کس قسم کا جذبہ خوف ہوگا۔ کم از کم میں تو اس کا تخیل نہیں کر سکتا۔ کیا کوئی شخص ایسی حالت غضب کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ تو سینہ میں جوش ہو نہ چہرہ پر سرخی ہو نہ نتھنے پھیلے ہوئے ہوں نہ دانت کچکچائیں نہ تشدد آمیز عمل کی طرف رجحان ہو بلکہ اس کے بجائے عضلات ڈھیلے ہوں تنفس معمول کے مطابق ہو چہرہ پر اطمینان کے آثار ہوں۔ کتاب ہذا کا مصنف تو کم از کم ایسے غصہ کا تصور نہیں کر سکتا۔ جونہی علامات غضب کی حس مفقود ہوتی ہے تو غصہ بھی کافور ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شے اس کی جگہ بیتی ہے تو وہ کوئی بے جوش اور ٹھنڈے دل کا فیصلہ ہوتا ہے جو صرف ذہنی حلقہ تک محدود ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ فلاں شخص یا اشخاص اپنی خطاؤں کی پاداش میں مستوجب سزا ہیں۔ یہی حال غم کا ہے اگر آنسو نہ بہتے ہوں سسکیاں نہ آئیں دل اندر ہی اندر بیٹھتا ہو محسوس نہ ہو سینہ کی ہڈی میں درد نہ ہو تو یہ کیا غم ہوگا یہ ایک بے احساسی کا وقوف ہوگا کہ یہ حالات قابل افسوس ہیں۔ جس جذبہ کو بھی لو اس کے متعلق یہی نتیجہ نکلے گا۔ اگر انسانی جذبہ کو اس کے ظاہری آثار و علائم سے علٰحدہ کر لیا جائے تو یہ محض صفر ہی رہ جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا محال کو ممکن کرتا ہے یا یہ کہ روح کو بے جسم زندہ رہنے پر مجبور کرتا ہے۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ جذبہ کا اس کے جسمانی احساسات کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ جس قدر غور سے میں اپنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں اسی قدر مجھے اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے۔ مجھ میں جتنے

کثیف جذبات و تاثرات ہیں وہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے بنے ہیں اور انھیں پر مشتمل ہیں جن کو ہم معمولاً ان کی علامات یا نتائج کہتے ہیں اور اسی قدر مجھ پر یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں شدید یا خفیف کسی قسم کے بھی تاثر کو محسوس نہ کر سکوں اور میری زندگی صرف وقوفی اور تعقلی قسم ہی کی رہ جائے۔ اس قسم کی زندگی ممکن ہے قدیم حکماء کا معیار ہو لیکن جو لوگ پرستش حسیت کے احیاء کے چند نسلوں کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس کا شوق نہیں رکھ سکتے؛

اس نظریہ کو مادی نہ کہنا چاہیے

یہ نظریہ ان نظریات سے تو کم و بیش مادی نہیں ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے جذبات عصبی اعمال کی بناء پر پیدا ہوئے ہیں۔ جب تک کہ یہ عام الفاظ میں بیان کیا جائیگا اس وقت تک تو کتاب ہذا کے قارئین میں سے غالباً کوئی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی جارہی ہے اگر کسی کو اب بھی اس میں مادیت نظر آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس میں خاص اعمال سے مدد لیگئی ہے۔ یہ اعمال حسی ہیں جن کو خارجی واقعات در آئندہ تموجات کے ذریعہ سے پیدا کرلتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطون پسند ان نفسیات ان اعمال کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان میں کچھ رکاکت سی پائی جاتی ہے۔ لیکن داخلی طور پر ہمارے جذبات جو کچھ ہیں وہی رہینگے۔ ان کے ظہور کی عضویاتی وجہ ان میں تغیر پیدا نہیں کرسکتی۔ اگر کسی عضویاتی نظریہ آغاز کی رو سے یہ عمیق خالص قیمتی اور روحانی واقعات ہیں تو یہ اس حسی نظریہ کی بنا پر کچھ کم عمیق خالص روحانی اور قابل لحاظ نہیں ہو جاتے۔ خود ان کے اندر ایک معیار قیمت ہوتا ہے اور جذبات کے موجودہ نظریہ کو اس امر کے ثبوت میں استعمال کرنا کہ حسی اعمال کا رذیل و مادی ہونا ضروری نہیں ہے اسی قدر معقول ہے جس قدر کہ ان کی رذالت و مادیت سے یہ ثبوت دینا کہ اس قسم کا نظریہ صحیح نہیں ہو سکتا؛

اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہر جذبہ چند عناصر کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے

اور ہر عنصر ایسے عضوی عمل سے پیدا ہوتا ہے جس کی نوعیت سے ہم اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں یہ عناصر سب کے سب عضوی تغیرات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک ہیجان آور شئے کا اضطراری نتیجہ ہوتا ہے۔ اب فی الفور متعین سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان سے بہت پیچیدہ ہیں جو اس نظریہ کے بغیر صرف ممکن تھے۔ پہلے سوالات اصطفاف سے متعلق تھے جذبہ کس جنس سے تعلق رکھتا ہے کس جذبہ کی کونسی نوع ہے یا بیان و تشریح سے متعلق تھے ”ایک جذبہ کی کیا کیا علامات ہیں اب علّی سوالات در پیش ہیں یہ شئے کن تغیرات کا باعث ہوتی ہے اور وہ شئے کونسے تغیرات پیدا کرتی ہے۔ یہ چیزیں یہی خاص تغیرات کیوں پیدا کرتی ہیں اور تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں“ اسطرح ہم سطحی تحقیقات سے عمیق تفتیش کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ اصطفاف و تشریح حکمت کا ادنی ترین درجہ ہے۔ جس وقت علّی سوالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ پائیں گاہ میں جا پڑتے ہیں۔ یہ صرف اس حد تک اہم ہیں جس حد تک ان سے علّی سوالات کے جواب دینے میں سہولت ہوتی ہے۔ اب جس وقت کسی جذبہ کی علّی اعتبار سے توجیہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلاں شئے لاتعداد اضطراری افعال کا باعث ہوتی ہے جن کا اس کے ساتھ ہی احساس ہو گیا ہے تو ہم کو یہ امر فوراً نظر آجائے گا کہ مختلف جذبات کی تعداد کی کیوں کوئی حد نہیں ہے اور مختلف افراد کے جذبات میں کیوں غیر محدود اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اختلاف بھی دو قسم کا یعنی ایک تو انکی ساخت کا اور دوسرے ان معروضات کا جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ اضطراری عمل میں کوئی شئے دوامی طور پر متعین تو ہوتی نہیں ہر قسم کا اضطراری نتیجہ ممکن ہے اور یہ امر متحقق ہے کہ اضطراری افعال میں فی الحقیقت بیحد اختلاف ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی غرض پوری ہوتی ہو تو جذبات کا ہر اصطفاف صحیح اور اسی قدر قرین فطرت ہو سکتا ہے۔ اور اس قسم کے سوال کہ غص

یا خوف کی حقیقی اور مخصوص علامت کیا ہے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے اس کے بجائے اب ہمارے لئے تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ غصہ یا خوف کی مخصوص علامات کس طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں عضوی میکانیک کے لئے ایک طرف اور تاریخ کے لئے دوسری طرف یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے جو (اور حقیقی مسائل کی طرح) اپنی نوعیت کے اعتبار سے قابل جواب ہے اگرچہ جواب کا ملنا ذرا دشوار ہو آئندہ کسی صفحہ پر میں ان کوششوں کا تذکرہ کروں گا جو اس سوال کے جواب دینے کے متعلق کی گئی ہے۔

ایک نتیجہ کی تصدیق اگر ہمارا نظریہ صحیح ہے تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ اگر کسی جذبہ کے نام نہاد مظاہر و علائم ارادۃً اور دیدہ دانستہ پیدا کر لئے جائیں تو اس سے خود جذبہ پیدا ہو جائے گا۔ اب جس حد تک اس کی جانچ ہو سکتی ہے تجربہ اس کی تائید کرتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ بھگدڑ سے دشمن کی دہشت کس قدر غالب آجاتی ہے اور غصہ یا غم کی علامات کے اظہار سے یہ جذبات کس قدر شدید ہو جاتے ہیں۔ سسکی رنج کو شدید تر کر دیتی ہے اور اپنے سے بھی قوی تر سسکی کا باعث ہوتی ہے یہاں تک آخر کار تکان کا غلبہ سکون بخشتا ہے غصے کے متعلق تو ہر شخص جانتا ہے کہ بار بار ظاہر کرنے سے یہ کس حد تک پہنچ جاتا ہے کسی جذبہ کا اگر اظہار نہ کرو تو یہ معدوم ہو جاتا ہے اپنے جوش غضب کا اظہار کرنے سے قبل دس تک گن لو اس کا محل بالکل مضحکہ خیز معلوم ہونے لگے گا جرأت کو بحال رکھنے کے لئے سیٹی بجانا محض استعارہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس دن بھر گردن جھکائے بیٹھے رہو ٹھنڈے سانس بھرے جاؤ۔ اور ہر بات کا رنجیدہ آواز سے جواب دو رنج باقی رہیگا۔ اخلاقی تعلیم میں اس سے زیادہ قیمتی کوئی اصول نہیں ہے اور جن لوگوں کو تجربہ ہے وہ جانتے ہوں گے کہ اگر ہم اپنے غیر خوشگوار جذبی رجحانات پر غالب ہونا چاہیں تو ہم کو ہوشیاری اور شروع شروع میں ٹھنڈے دل سے ان کے مخالف رجحانات کی خارجی حرکات کی مشق

کرنی چاہئے جن کو ہم اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ استقلال کا لازمی طور پر پھل ملے گا۔ اور افسردگی اور مردہ دلی رفتہ رفتہ معدوم ہوجائے گی اور خوشی اور نرمی ان کی جگہ لیگی۔ اپنی پیشانی کے شکن دور کرو آنکھوں کو شگفتہ بناؤ اور جسم کو شکمی حصہ کے بجائے ظہری حصہ کی طرف سے خم دو پوری آواز سے بولو پچھے دل سے علیک سلیک کرو اس پر اگر تمہارا دل رفتہ رفتہ موم نہ ہوجائے تو یوں سمجھو کہ یہ پتھر کا بنا ہوا ہے۔

اس کی مخالفت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکثر ایکٹر جو ظاہری علامات کی بالکل نقل کر لیتے ہیں اور چہرہ انداز و آواز سے وہی حالت بنا لیتے ہیں ان کا بیان یہ ہے کہ کسی قسم کے جذبہ کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ ولیم آرچر نے اعداد شمار کے ذریعہ سے ان لوگوں کے متعلق نہایت ہی مفید تحقیق کی ہے ان کا بیان یہ ہے کہ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ہم کوئی نقل پوری طرح سے کرتے ہیں تو اس کا جذبہ ہم پر بالکل طاری ہوجاتا ہے۔ ایکٹروں کے بیان میں جو اختلاف ہے اس کی توجیہ غالباً آسان ہے۔ بعض اشخاص اظہار کے احشائی اور عضوی جزو کو دبا سکتے ہیں اور بعض نہیں دبا سکتے۔ اور غالباً جذبہ کا زیادہ تر دارمدار اسی حصہ پر ہے۔ جو ایکٹر جذبہ کو محسوس کرتے ہیں وہ احشائی اور عضوی جزو کا مل طور پر علیحدہ نہیں کر سکتے جو محسوس نہیں کرتے وہ احشائی اور عضوی جزو کو بالکل علیحدہ کر سکتے ہیں۔

ایک اعتراض کا جواب اس نظریہ کے خلاف یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے اور میں بھی اس کو مانتا ہوں کہ جذبہ کے مظاہر و علائم کا دبانا عموماً اس کو شدید تر کر دیتا ہے۔ اگر موقع ایسا ہو کہ ہم ہنس نہ سکتے ہوں تو کسی شئے کا مضحکہ خیز ہونا قطعاً تکلیف دہ ہوجاتا۔ اگر خوف کی وجہ سے غصہ کا اظہار نہ ہو سکے تو یہ دس گونہ نفرت سے بدل جاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی جذبہ کا بھی آزادی کے ساتھ ظاہر کر لینا سکون بخش ہوتا ہے۔

یہ اعتراض اس قدر حقیقی نہیں جس قدر کہ سطحی ہے۔ دوران اظہار میں جذبہ ہمیشہ محسوس ہوتا ہے۔ اس کے بعد چونکہ مرکز معمولاً خالی ہو جاتے ہیں ہم اس کو محسوس نہیں کرتے لیکن جس حالت میں اخراج کا وجہی حصہ دبا لیا جاتا ہے ممکن ہے اس حالت میں صدری اور احشائی حصہ زیادہ شدید اور پائدار ہوں جیسا کہ دبی ہوئی ہنسی کی حالت میں ہوتا ہے۔ یا ممکن ہے کہ اصلی جذبہ کا معروض محرک اور روکنے والی قوت کی ترکیب سے بالکل دوسرے جذبہ میں بدل جائے جس میں پہلے سے مختلف اور ممکن ہے شدید تر عضوی ہیجان واقع ہو۔ اگر میں اپنے دشمن کو مار ڈالنا چاہتا ہوں مگر اس کے مار ڈالنے کی جرات مجھ میں نہ ہو تو اس میں شک نہیں میرا جذبہ اس سے بالکل مختلف ہو گا جو اس حالت میں ہوتا جس حالت میں اپنے غصہ کو فرو ہو جانے کا موقع دیتا۔ لہذا بہ حیثیت مجموعی اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے۔

جذبات لطیف جمالیاتی جذبات میں ممکن ہے جسمانی رد عمل اور احساس دونوں خفیف ہوں ایک نقاد فن عمل فن کا ذہانت اور روکھے پن سے اندازہ کرتا ہے۔ لیکن کبھی فن شدید جذبات کا بھی باعث ہو سکتے ہیں جب کبھی ایسا ہوتا ہے تو ہمارا نظریہ اس کے تجربہ کے اوپر بھی صادق آتا ہے۔ ہمارا نظریہ یہ چاہتا ہے کہ داخلی تموجات جذبات کی بنا ہوں۔ لیکن ثانوی عضوی رد عمل خواہ تو اس سے ہیجان پذیر ہوں یا نہ ہوں عمل فن کا ادراک بہر حال داخلی تموجات ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔ مظہر فن خود ایک معروض حس ہوتا ہے اور معروض حس کا ادراک چونکہ ظاہرا یا شدید تجربہ ہوتا ہے اس لئے جو کچھ لذت اس کے ساتھ ہوگی اس میں نمایاں پن اور شدت ہوگی۔

اس سے مجھے انکار نہیں کہ لذت لطیف بھی ہو سکتی ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ خارجی تموجات کے بغیر خالصتہً کوئی دماغی جذبہ بھی ہو سکتا ہے۔ اخلاقی طمانیت شکر گذاری یا استعجاب کسی سوال کے حل ہونے پر

ایک قسم کا اطمینان یہ خالص دماغی جذبات ہیں۔ لیکن جب ان کے ساتھ جسمانی احساسات رونما نہیں ہوتے اس وقت شدید جذبات کے مقابلہ میں ان کی کمزوری اور بھی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ خیالی اور تاثر پذیر اشخاص میں دماغی جذبہ کے ساتھ جسمانی اثرات بھی ضرور شریک ہوجاتے ہیں مثلاً جب کسی حقیقت کا احساس ہوتا ہے تو اس وقت آواز بھر جھری اور آنکھیں اشک آلود ہوجاتی ہیں جب کبھی حد سے زیادہ مسرت ہوتی ہے گو اس کا محل کتنا ہی عقلی کیوں نہ ہو مگر یہ ثانوی اعمال ضرور رونما ہوجاتے ہیں۔ لیکن جب تک ہم استدلال یا ظرافت کے حسن پر واقعاً مسکرا نہیں لیتے جبتک کسی مقدمہ کو دیکھکر اہتزاز پیدا نہیں ہوجاتا یا سیر چشمی کے کام کو دیکھکر جھومنے نہیں لگتے اس وقت تک ہمارے ذہن کی حالت کو مشکل سے جذبی کہا جاسکتا ہے حقیقت میں یہ محض اس امر کا ذہنی ادراک ہوتا ہے کہ بعض چیزوں کو کیونکر صرف حق بجانب ظریفانہ کریمانہ وغیرہ کہہ سکتے ہیں نفس کی اس قسم کی منصفانہ حالت کو جذبی نہیں بلکہ وقوفی کہنا چاہئے۔

خوف کی تشریح صفحہ ۴۷۲ پر جو وجوہ بیان کئے ہیں ان کی بناء پر میں جذبات کی کوئی فہرست اصطفاف یا ان کی علامات کی تشریح و توضیح نہ کروں گا۔ قریباً کل واقعات سے متعلم خود واقف ہے تاہم علامات خوف کے متعلق بہترین تشریحی کارنامہ ڈارون کا بیان ہے جس کا ذیل میں اقتباس درج کیا جاتا ہے۔

خوف سے پہلے اکثر حیرت ہوتی ہے اور اس میں اور حیرت میں اس قدر مشابہت بھی ہے کہ دونوں سے باصرہ اور سامعہ دفعتاً متہیج ہوجاتے ہیں دونوں میں آنکھیں اور منہ بالکل کھل جاتے ہیں اور ابرو اوپر کو اٹھ جاتے ہیں۔ خوف زدہ شخص ابتداءً بت کی طرح ساکت وصامت کھڑا رہ جاتا ہے یا کچھ فطرتی طور پر دبک جاتا ہے۔ گویا حریف کی نظر سے بچنا چاہتا ہے قلب سرعت وشدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے اس کی اختلاج کی سی کیفیت ہوجاتی ہے یا پسلیوں سے ٹکرانے لگتا ہے

لیکن اس وقت یہ معمولی سے کچھ زیادہ کام نہیں کرتا جس سے جسم کے کل حصوں کو خون کی زیادہ مقدار پہنچنے لگتی ہو گیوں کہ جلد فوراً ہی اس طرح سے زرد پڑ جاتی ہے جیسے کہ ابتدائی غشی کی حالت میں ہوتا ہے سطح کی یہ زردی بیشتر یا تمام تر اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ حرکی مرکز اس طرح متاثر ہوتا ہے جس سے جلد کی چھوٹی شریانیں منقبض ہونے لگتی ہیں شدت خوف کے عالم میں جلد پر بہت اثر پڑتا ہے جس کا ثبوت پسینہ ہے کیونکہ یہ نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر فوراً ہی نکلنے لگتا ہے۔ چونکہ سطح جسم اس وقت ٹھنڈی ہوتی ہے اس لئے پسینہ کا نکلنا اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے اسی سے سرد پسینہ کا محاورہ بنا ہے۔ حالانکہ پسینہ لانے والے یا معرق غدود صحیح طور پر اس وقت عمل کرتے ہیں جب وقت جسم گرم ہوا ہے رواں بھی کھڑا ہو جاتا ہے اور عضلات کانپنے لگتے ہیں۔ چونکہ قلب کا فعل صحیح نہیں ہوتا اس لئے تنفس سریع ہو جاتا ہے۔ لعاب دہن کے غدود پورے طور پر عمل نہیں کرتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ منہ خشک ہو جاتا ہے اور اکثر کھلتا اور بند ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خفیف سے خوف کے عالم میں جمائیاں لینے کا شدید رجحان ہوتا ہے۔ خوف کی ایک سب سے نمایاں علامت عضلات جسم کی کپکپی ہے۔ اور یہ اکثر پہلے ہونٹوں پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اور منہ کے خشک ہو جانے سے آواز جھرجھری اور غیر واضح ہو جاتی ہے۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ بالکل ہی نہیں نکلتی۔

جب خوف بڑھکر ہیبت ہو جاتا ہے تو ہم کو اور جذبات کی طرح اس میں بھی بہت سے مختلف نتائج نظر آتے ہیں قلب نہایت شدت کیساتھ حرکت کرتا ہے۔ یا اس کی حرکت بالکل رک جاتی ہے۔ اور غشی طاری ہو جاتی ہے۔ چہرہ پر مردنی چھا جاتی ہے۔ سانس بمشکل آتا ہے۔ نباز و پھیل جاتے ہیں انسان کانپتا ہے اور ہونٹوں سے تشنج کی سی حرکت رونما ہوتی ہے۔ رخساروں پر کپکپی نمایاں ہوتی ہے۔ گلے میں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی شئے اٹکی ہوئی ہے آنکھوں کے ڈھیلے اس شئے پر

جمے ہوئے ہیں جس سے انسان خائف ہو جاتا ہے اور بےچینی کے ساتھ ادھر ادھر گھومتے ہیں ۔

پتلیاں بہت پھیل جاتی ہیں ۔ جسم کے تمام عضلات یا تو بےحد سخت ہو جاتے ہیں یا ان سے تشنجی حرکات ظاہر ہوتی ہیں ۔ مٹھیوں کو انسان کبھی دباتا ہے کبھی کھولتا ہے کبھی جھٹکے دیتا ہے ۔ کبھی بازو پھیل جاتے ہیں اور ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ گویا کسی خطرے کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ہاتھوں کو زور سے سر پہ مارتا ہے یہ آخری حرکت مسٹر ہیجی نور نے ایک خوف زدہ آسٹریلوی میں مشاہدہ کی تھی بعض حالتوں میں اچانک بھاگ جانے کا نہایت ہی شدید رجحان ہوتا ہے اور یہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ جری سے جری سپاہی بھی اچانک اس سے متاثر ہو کر بھاگ سکتا ہے ۔

جذبی رد عمل کی پیدائش

وہ مختلف معروضات کیونکر عالم وجود میں آتے ہیں جو جذبہ کو ہیجان میں لاکر اس سے ایسے مخصوص اور مختلف جسمانی نتایج پیدا کر دیتے ہیں یہ سوال حال ہی میں اٹھا ہے ۔ اس پر اس کے جواب دینے کی بعض دلچسپ کوششیں کی گئی ہیں ۔

بعض حرکات اظہار کی اس طرح پر توجیہ کی جا سکتی ہے کہ یہ ان حرکات کے کمزور اعادے ہیں جو زمانہ سابق میں (جبکہ وہ قوی تھیں) موضوع کیلئے مفید تھیں اسی طرح بعض ان حرکات کے کمزور اعادہ ہیں جو بہ حالات دیگر ایسی حرکات کی متلازم تھیں جو عضویاتی اعتبار سے موضوع کے لئے مفید تھیں دوسری قسم کے رد عمل کی مثال میں خوف و غصہ میں تنفس کی بے قاعدگی کو پیش کر سکتے ہیں جو انسان کے حملوں اور مدافعانہ حرکتوں کی یا سخت بھاگڑ کی عضوی یادگار ہے ۔ کم از کم مسٹر اسپنسر کی رائے یہ ہے جس کو اب لوگ تسلیم کرنے لگے ہیں ۔ اور جہاں تک میں جانتا ہوں غالباً یہی صاحب ہیں جنھوں نے سب سے پہلی مرتبہ یہ کہا تھا کہ غصہ و خوف کی دیگر حرکات کی بھی توجیہ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ زمانۂ ماضی کے مفید

افعال کا تحت الشعوری وخفیف ہیجان ہیں ۔
وہ کہتے ہیں کہ زخم لگتے یا بھاگتے وقت جو حالت ہوتی ہے اس کا خفیف مقدار میں تجربہ ہونا حالت خوف کے مرادف ہے ۔ اور جو ذہنی حالت پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کو ظاہر کرتی ہے وہ خفیف مقدار پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کی خواہش کے مساوی ہے ۔ یہ امر کہ میلان افعال محض ان نفسی حالتوں کے خفیف تہیج ہوتے ہیں جن کو ان افعال میں دخل ہوتا ہے ان میلانات کی فطری زبان سے ثابت ہے ۔ مثلاً خوف جب شدید ہوتا ہے تو یہ اپنے آپ کو شور وشیون سے بچ نکلنے کی کوششوں دل کی دھڑکن ، اور اعضاء کی کپکپی سے ظاہر کرتا ہے اور یہی چیزیں انسان سے اس وقت ظاہر ہوتی ہیں ، جب اس مصیبت سے واقعاً تکلیف اٹھاتا ہے جس سے کہ وہ ڈرتا ہے ۔ جذبۂ غضب نظام عضلی کا عام تناؤ دانت پیسنے پنجے نکالنے آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے نتھنے پھیلانے اور غرانے سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ ان افعال کی کمزور صورتیں ہیں جو شکار مارنے کے وقت ہوتے ہیں ۔ ان خارجی شہادتوں کے ساتھ ہر شخص ذہنی شہادتوں کا اضافہ کر سکتا ہے ۔ اس امر کی ہر شخص شہادت دے سکتا ہے کہ خوف محض بعض تکلیف دہ نتائج کے استحضار کا نام ہے ۔ اور غصہ ان افعال وارتسامات کے ذہنی استحضار کا نام ہے جو اس وقت ہوتے ہیں جب انسان کسی شخص کو کسی قسم کی تکلیف پہنچاتا ہے ۔

اس اصول سے کہ جذبہ ان ردات عمل کی کمزور شکل ہے جو مہیج کے ساتھ شدید حالتوں میں معاملہ کرنے میں مفید ہوا کرتے تھے ۔ مختلف طور پر کام لیا گیا ہے ۔

ناک بھوں چڑھانے زہر خندہ کرنے یعنی اوپر کے ہونٹ کو اوپر چڑھانے سے جیسی خفیف علامت تک کے متعلق ڈارون یہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت کی یادگار ہیں جب ہمارے مورث بڑی تھوتنیاں رکھتے تھے اور حملے کے وقت ان کو کھول لیا کرتے تھے جس طرح سے کہ اب

کتے کرتے ہیں۔ اسی طرح سے توجہ کے وقت بھنویں چڑھانے یا حیرت کے وقت منھ کھولنے کے متعلق وہی مصنف یہ کہتا ہے کہ شدید حالتوں میں اس قسم کی حرکات مفید تھیں موجودہ حرکتیں آنکھوں کی یادگار ہیں۔ ابرو اس وقت اوپر چڑھتے ہیں جب اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے آنکھوں کو کھولتے ہیں۔ منھ اس وقت کھلتا ہے جس وقت کسی شئے کو نہایت ہی شوق اور غور سے سنتے ہیں جس کے ساتھ عضلی کوشش سے پہلے سانس تک کو روکتے ہیں۔ غصہ میں نتھنوں کے پھیلنے کی اسپنسر یہ توجیہ کرتا ہے کہ ہمارے مورث لڑتے وقت ایک دوسرے کے جسم کو منھ میں لیا کرتے تھے۔ جس وقت ان کے منھ میں حریف کا جسم ہوتا تھا تو سانس لینے میں دقت ہوتی تھی تو وہ نتھنے پھیلا کر سانس لیتے تھے۔ خوف کی حالت میں کپکپی کی مانٹی گازا یہ وجہ بتلاتا ہے کہ یہ خون کو گرم کرنے کی خاطر ہوتی ہے۔ غصہ میں چہرہ اور گردن کی سرخی کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ چونکہ قلب کے ہیجان سے دماغ کی طرف خون بہت چلا جاتا ہے اس کو سکون دینے کے لئے قدرت نے یہ انتظام رکھا ہے کہ خون گردن اور چہرہ کی طرف لوٹ جاتا ہے جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ آنسوؤں کے متعلق ڈارون اور ونٹ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سے بھی خون کا زور دماغ کی طرف سے کم ہوتا ہے۔ آنکھ کے گرد جو عضلات پیشانی پر بل ڈالتے وقت منقبض ہوتے ہیں ان کا ابتداءً تو یہ قاعدہ تھا کہ بچپن میں چیختے وقت خون آنکھوں کی طرف بکثرت دوڑتا ہے ان عضلات کے انقباض سے زیادہ خون اس طرف نہیں آنے پاتا۔ یہ حرکت ابتک باقی ہے اور جب کوئی دشوار یا غیر دلچسپ شئے سامنے آتی ہے فوراً پیشانی پر بل پڑ جاتے ہیں۔

ڈارون کہتا ہے کہ "چونکہ پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت پر بچے پشت ہا پشت سے عمل کرتے چلے آتے ہیں اور جب کبھی رونا یا چلّانا شروع کرتے ہیں تو پیشانی پر ضرور بل پڑ جاتے ہیں تو یہ تکلیف دہ اور

ناگوار شئے کی حس کے ساتھ سختی کے ساتھ ائتلاف پا گیا ہے۔ اس لئے بڑے ہونے کے بعد بھی جب کبھی اس قسم کے واقعات ہوں گے تو پیشانی پر بل ضرور پڑ جائیں گے اگرچہ اس وقت اس سے رونے چیخنے کی کبھی نوبت نہیں آتی۔ چیخنے اور چلانے کو چاہیں تو بہت تھوڑی سی عمر میں روک سکتے ہیں۔ لیکن پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت کو کسی زمانہ میں بھی چھڑانا بہت دشوار ہے۔

ایک اور اصول ہے جس پر ڈارون نے یقیناً قرار واقعی توجہ نہیں کی اور وہ اصول یہ ہے کہ مماثل مہیجات حسی پر یکساں رد عمل ہونا چاہیئے۔ ایسی صفات کا طویل سلسلہ ہے جو مختلف حسی حلقوں کے ارتسامات میں مشترک ہیں۔ کل اقسام کے تجربہ شیریں ہو سکتے ہیں کل اقسام کے تجربہ قیمتی یا ٹھوس ہو سکتے ہیں۔ کل حس تیز ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ونٹ اور پیڈیریٹ نے ہمارے نہایت ہی ظاہر اخلاقی رواتِ عمل میں سے اکثر کی ذائقی حرکات کی علامات کے طور پر توجیہ کی ہے۔ جب کبھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے جس کو شیریں تلخ یا ترش سے کوئی مناسبت ہوتی ہے تو وہ حرکت ظہور میں آتی ہے جو اس ذائقہ سے پیدا ہوتی، ذہن کی وہ تمام حالتیں جن کے زبان میں استعاری نام ہوتے ہیں مثلاً تلخ شیریں ان کے ساتھ منھ کی مخصوص حرکات نقلی ضرور ہوتی ہیں۔" اس میں شک نہیں کہ تنفر واطمینان کے جذبات کا اظہار حرکات نقل سے ضرور ہوتا ہے تنفر متلی کی ابتدائی صورت ہے جس کا اظہار بالعموم منھ چڑانے اور ناک چڑھانے تک محدود رہتا ہے۔ اطمینان کے ساتھ ہونٹوں پر اس طرح کا تبسم ہوتا ہے گویا کہ کوئی مزیدار چیز کھائی ہے۔ ہمارے یہاں معمولی طور پر جو انکار کا طریقہ ہے یعنی سر کو دائیں بائیں حرکت دینا یہ بھی طفلی کی یادگار ہے۔ اس لئے بچے سر کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں کہ ناگوار چیزوں کو منھ میں داخل ہونے سے روک سکیں اس کا مشاہدہ کسی بچہ پر نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اب یہ حرکت اس وقت ہوتی ہے۔

جب محرک محض ایک ناگوار تصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اقرار کرتے وقت سر کو آگے کی طرف جھکانا خوراک کے منہ میں لینے کے مماثل ہے۔ اخلاقی و معاشرتی منفرد و ناپسندیدگی کے اظہار کا تعلق بالخصوص عورتوں میں ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو انفی عمل رکھتی ہیں یہ بات اس قدر واضح ہے کہ کسی قسم کی تشریح کی محتاج نہیں ہے۔ آنکھ ہر اچانک اندیشہ پر جھپک جاتی ہے اور حرکت کسی ایسے اندیشہ سے مخصوص نہیں جس سے آنکھیں ہی خاص طور پر خطرے میں پڑتی ہوں۔ ہر غیر متوقع اور ناگوار چیز پر آنکھوں کا جھپک جانا ردعمل کی پہلی علامت ہوتی ہے جن حرکات سے مماثلت ظاہر ہوتی ہے ان کی تشریح کے لئے مندرجۂ بالا مثالیں کافی ہیں۔

لیکن اگر بعض جذبی ردات عمل کی مذکورہ بالا دو اصولوں سے توجیہ ہو سکتی ہے (اور متعلم نے خود محسوس کیا ہوگا کہ بعض امثلہ میں توجیہ کس قدر قیاسی اور کمزور ہے) تو بہت سے ردات عمل ایسے بھی باقی رہ جاتے ہیں جن کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور ان کے متعلق فی الحال ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مہیج کے اصلی اثرات ہیں انھی میں خوف کی حالت میں احشاء اور اندرونی غدود کا تاثر منہ کا خشک ہونا ہاضمہ کی خرابی اور طبیعت کی متلی ہے سخت غصہ میں جگر کا اختلال ہے جس سے بعض اوقات یرقان ہو جاتا ہے دموی ہیجان میں پیشاب کا رکنا دہشت میں مثانہ کا سکڑنا انتظار میں جمائیوں کا آنا رنج میں گلے کا گھٹنا پریشانی میں گلے میں خارش سی محسوس ہونا اور بار بار لب نکلنا ہیبت میں قلبی پریشانی قلب کا چھوٹا بڑا ہونا جلد کے گرم سرد مقامی و عام پسینے، جلد کی تمتماہٹ اور غالباً اور علامتیں ہونگی جو موجود تو ہوتی ہیں لیکن اس قدر خفیف ہوتی ہوں گی کہ ان کا پتہ نہیں چلتا اور نہ نام رکھا جاتا ہے کپکپی جو خوف کے علاوہ اور بہت سے ہیجانات کے ساتھ ہوتی ہے بقول مسٹر اسپنسر اور سائنٹیفک نگار محض بیماری کی سی حیثیت رکھتی ہے یہی حال خوف کی دیگر علامات کا ہے۔ یہ جس جانور سے ظاہر ہوتی ہیں اس کو ان سے کوئی نفع نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے

نظام عصبی جیسے پیچیدہ نظام میں ایسی اتفاقی رواتِ عمل ضرور ہوتی ہونگی
جو خود اپنے کسی ذاتی فائدہ کی بنا پر کبھی عالم وجود میں نہیں آتی - بحری سفر
میں دوران سر اور طبیعت کا متلانا گدگدی اٹھنا موسیقی کا شوق مختلف نشئی
اشیا کی عادت ہی نہیں بلکہ انسان کی تمام تر جمالیاتی زندگی اسی طرح سے
اتفاقاً پیدائش کا نتیجہ ثابت ہوگی - یہ فرض کرنا حماقت محض ہوگا کہ جذبی
رواتِ عمل میں سے کوئی اسی طرح اتفاقاً پیدا نہ ہوتی ہوگی -

باب ۲۵

جبلت

اس کی تعریف جبلت کی تعریف عموماً اس طرح سے کی جاتی ہے کہ یہ ایک قوت ہے عمل کرنے کی، اور اس طرح پر عمل کرنے کی ہے کہ اس عمل سے کچھ نتائج پیدا ہوں مگر ان نتائج کا نہ تو پہلے سے خیال ہو اور نہ اس عمل کی اس سے پہلے کبھی تعلیم ہوئی ہو نہ جبلتیں جسمانی ساخت کے عملی متلازم ہوتی ہیں۔ بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر عضو کے وجود کے ساتھ اس کے عمل کا قدرتی میلان وابستہ ہوتا ہے۔

جن افعال کو جبلی کہتے ہیں، وہ سب کے سب عام اضطراری افعال کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ خاص قسم کے حسی مہیجوں سے پیدا ہوتے ہیں جب اس قسم کے مہیج حیوان کے جسم کو مس کرتے ہیں یا ماحول میں کچھ فاصلہ پر موجود ہوتے ہیں تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں۔ بلی چوہے کے پیچھے دوڑتی ہے، کتے کو دیکھکر بھاگتی ہے، یا اس کا مقابلہ کرتی ہے، درختوں اور دیواروں پر سے گرنے سے احتراز کرتی ہے، آگ اور پانی سے بچتی ہے وغیرہ تو یہ وہ اس لئے نہیں کرتی کہ اس کو زندگی موت یا ذات یا اس کے تحفظ کا کوئی تصور ہوتا ہے۔ غالباً اس نے ان تعقلات میں سے کسی کو

بھی اس طرح سے حاصل نہیں کیا کہ اس پر معین طور پر ردِ عمل کرے۔ ہر حالت میں وہ علٰحدہ طور پر عمل کرتی ہے، اور اس لئے عمل کرتی ہے کہ وہ عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ وہ کچھ ایسی بنی ہے کہ جب وہ خاص دوڑتی ہوئی شئے جس کو چوہا کہتے ہیں، اس کے میدان نظر میں ظاہر ہو تو یہ اس کا تعاقب کرے۔ اور جب وہ بھوں کنے اور شور مچانے والی شئے جس کو کتا کہتے ہیں اس کو دور سے نظر آئے تو یہ بھاگ جائے۔ اور اگر قریب ہو تو دانتوں اور پنجوں سے اس کی تواضع کرے۔ پانی سے پاؤں اور آگ سے منھ کو کھینچ لے وغیرہ۔ اس کا نظام عصبی بڑی حد تک اس قسم کے ردّات عمل کا مجموعہ ہے یہ ردّات عمل چھینک کی طرح اضطراری اور اتنی ہی خاص ہیجوں سے وابستہ ہوتی ہیں۔ ایک عالم حیوانیات اگرچہ اپنی آسانی کے خیال سے ان ردات عمل کو عام عنوانات کے ذیل میں شمار کرے مگر اس کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حیوان میں کوئی خاص حس کوئی تمثال یا ادراک ان کا باعث ہوتا ہے۔

ابتداءً تو یہ نظریہ ہم کو حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ کیوں کہ حیوان خارجی عالم میں زندگی گزارتا ہے، اور خارجی اشیا کے خیال سے اس کے لئے لاتعداد تطابقات ماننے پڑتے ہیں۔ جن کا تعین ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے، کیا باہمی مطابقت اس قدر پیچیدہ اور اس حد تک ہو سکتی ہے؟ کیا ہر شئے خاص ہی اشیاء کے مطابق پیدا ہوئی اور محض انہی اشیاء کے مطابق ہوتی ہے۔ جس طرح قفل کنجیوں کے مطابق ہوتے ہیں بلاشک اس کو یوں ہی یقین کرنا پڑے گا۔ عالم کے ذرا ذرا سے درزوں اور گوشوں سے لے کر خود ہماری جلد اور جوارح تک اپنے زندہ مکین رکھتے ہیں جن کے اعضا اس مقام کے اعتبار سے جس میں یہ رہتے ہیں اپنے گرد وپیش سے خوراک حاصل کرنے اور اس کے خطرات کا مقابلہ کرنے کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔ جس طرح اس خلقی تطابق کی باریکی کی کوئی انتہا نہیں، اور اسی طرح اس کے مکینوں کے عمل تطابق کی باریکی کی بھی

انتہا نہیں۔

جبلت کے اوپر قدیم مصنفوں نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس کو بے فائدہ لفاظی کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس صاف و اضح نقطۂ نظر تک کبھی نہ پہنچ سکے۔ بلکہ انھوں نے حیوانات کی پیش بیں اور غیب داں قوت (جو انسانی قوتوں سے اس قدر بالاتر ہے) اور خدائے عزوجل کے فضل پر جس نے ان کو یہ مواہب عطا فرمائے ہیں موہوم استعجاب کرنے میں ہر شئے کو پس پشت ڈال دیا ہے لیکن خدائے تعالیٰ کا فضل پہلے ان کو نظام عصبی عطا فرماتا ہے۔ اور جب ہم اپنی توجہ اس کی طرف منعطف کرتے ہیں تو معاً جبلت ایسی شئے معلوم ہونے لگتی ہے جو اور واقعات زندگی سے کچھ کم و بیش حیرت انگیز نہیں ہے۔

ہر جبلت ایک تسویق ہوتی ہے

ٹھر مانے چھینکنے۔ کھانسنے ہنسنے یا نغمے کے ساتھ تال دینے اور گت بجانے کو ہمیں جبلت کہنا چاہئے یا نہیں یہ ایک محض اصطلاحی بحث ہے۔ عمل ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اپنی تازہ ترین اور نہایت ہی دلچسپ تصنیف میں مسٹر مرجی ایچ اسٹنڈر تسویقات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ حسی تسویقات ادراکی تسویقات اور تصوری تسویقات بر دی میں دیکھنا حسی تسویق ہے، اگر ہم لوگوں کو ایک طرف دوڑتے ہوئے دیکھیں اور اسی طرف دوڑنے لگیں تو یہ ادراکی تسویق ہوئی اور اگر بادل گرجنے یا مینہ برسنے لگے اور ہم کسی پناہ کی جگہ کو تلاش کریں تو یہ تصوری تسویق ہوئی۔ ایک ہی پیچیدہ جبلی فعل میں بتدریج تینوں قسم کے تسویقات ہونے کو دخل ہو سکتا ہے چنانچہ بھوکا شیر جو خوراک کی تلاش کے لئے نکلتا ہے تو اس میں تصور خواہش کیساتھ ملکر عمل کرتا ہے جب اس کو آنکھ کان ناک کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شکار اس سے قریب ہے تو یہ اس کی طرف چلتا ہے۔

جب شکار چونک کر بھاگتا ہے یا تھوڑے فاصلے پر رہ جاتا ہے یہ اس پر جست کرتا ہے۔ وہ اس کو کھانا اور پھاڑنا اس وقت شروع کرتا ہے جب اس کو اپنے پنجوں کے ذریعے سے اس کی حس ہوتی ہے تلاش کرنا۔ اچکنا کودنا پھاڑ کھانا اتنے ہی مختلف عضلی انقباضات ہیں۔ اور ان میں سے کوئی قسم بھی کسی ایسے مہیج سے پیدا نہیں ہوتی جو دوسری قسم کے فعل کے مناسب ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے خارجی مہیجوں کی موجودگی میں مختلف حیوانات کیوں اس قسم کی حرکتیں کرتے ہیں جو ہم کو عجیب معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً مرغی اس قسم کی قطعاً غیر دلچسپ شئے جیسے ٹوکری بھر انڈے میں سینے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہے۔ اگر اسے کسی قسم کے نتیجہ کا پہلے سے کوئی تصور نہیں ہے۔ اس کا جواب صرف قیاسی طور پر دیا جا سکتا ہے ہم حیوانوں کی جبلت کا صرف اپنی جبلتوں سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ انسان سے جب ممکن ہوتا ہے تو وہ سخت فرش کو چھوڑ کر گرم بچھونے پر کیوں لیٹتا ہے۔ ٹھنڈ کے دن وہ چولھے کے گرد کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں کمرے میں وہ (سو میں سے ننانوے مرتبہ) اس طرح کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں کہ ان کا چہرہ کمرے کے وسط میں ہوتا ہے۔ اور دیوار کی طرف نہیں ہوتا۔ وہ جہازی بسکٹوں اور گدلے پانی پر بکری کے گوشت اور شمپین شراب کو کیوں ترجیح دیتے ہیں۔ نوجوان مرد کو نوجوان عورت سے اس قدر دلچسپی کیوں ہوتی ہے، کہ اس کی ہر شئے دنیا بھر کی تمام چیزوں سے دلچسپ اور اہم معلوم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ انسانی خصائل ہیں۔ اور ہر مخلوق اپنی جنس کے عادات و خصائل کو پسند کرتی ہے۔ اور ان کو معمولی سمجھ کر ان پر عمل کرتی ہے۔ حکما ممکن ہے ان عادات و خصائل پر غور کریں، اور اس نتیجے پر پہنچیں کہ ان میں سے اکثر مفید ہیں۔ لیکن ان عادات پر ان کے افادے کی وجہ سے عمل نہیں ہوتا

بلکہ جس وقت ہم عمل کرتے ہیں اس وقت ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ یہی صحیح اور فطری فعل ہے جو ہم کو کرنا ہے۔ کروڑ میں ایک شخص کھانا کھاتے وقت اس کے فائدہ پر غور نہیں کرتا۔ وہ صرف اس لئے کھاتا ہے کہ کھانے کا ذائقہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طلب کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اگر تم اس سے یہ سوال کرو کہ جس شئے کا ایسا ذائقہ ہو اس کو تم کیوں زیادہ کھاتے ہو تو وہ بجائے اس کے کہ تمہارا ایک فلسفی کی حیثیت سے احترام کرے۔ تمہیں بیوقوف سمجھکر مذاق اڑائے گا۔ لذت بخش شئے کی حس اور اس فعل میں جس کا یہ باعث ہوتی ہے اس کے لئے ایک نہایت ہی بدیہی ربط جس کے لئے اپنی شہادت کے علاوہ کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔ مختصر یہ کہ اس کے لئے بقول برکلے ایسے ذہن کی ضرورت ہے جس کو علم نے خراب کر دیا ہو کہ وہ قدرتی بات کو عجیب خیال کرنے کے عمل کو اس قدر طول دے کہ وہ انسان کے جبلی فعل کی وجہ دریافت کرے۔ اس قسم کے سوالات صرف ایک عالم مابعد الطبیعات ہی کے ذہن میں پیدا ہو سکتے ہیں کہ خوشی کے عالم میں ہم ہنستے کیوں ہیں۔ منہ کیوں نہیں بناتے؟ مجمع کے سامنے ہم اس طرح گفتگو کیوں نہیں کر سکتے جس طرح کہ ہم ایک دوست کے سامنے کر سکتے ہیں۔ ایک خاص دوشیزہ لڑکی کیوں ہمارے حواس کو اس قدر مختل کر دیتی ہے یہ معمولی ذہانت کا شخص تو صرف یہی کہہ سکتا ہے۔ قدرتی طور پہ ہم ہنستے ہیں۔ مجمع کو دیکھکر قدرتی طور پر ہمارا دل دھڑکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم اس دوشیزہ سے محبت کرتے ہیں کیونکہ وہ حسین روح ہے جس کو قدرت نے لباس کاملہ عطا فرمایا ہے۔ اور جس کو صناع کائنات نے کل عالم میں سے محبت کے لئے انتخاب کر دیا ہے۔

غالباً اسی طرح ہر حیوان یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ خاص اشیاء کی موجودگی میں خاص امور کرنے پر مائل ہوتا ہے، یہ بھی بالکل بدیہی امور

ہیں۔ شیر کے لئے شیرنی ہی محبت کرنے کے لئے بنی ہے ریچھ کی محبوبہ ریچھنی ہی ہو سکتی ہے۔ کڑک مرغی کو غالباً یہ تصور بعید از خیال معلوم ہوتا ہو گا کہ دنیا میں کوئی مخلوق بھی ایسی ہے جس کے لئے ٹوکری بھر انڈے ایک قطعی طور پر دلچسپ اور محبوب شئے نہ ہوں۔

اس لئے ہم کو یقین کر لینا چاہئے کہ ہم کو بعض حیوانات کی جبلتیں کتنی ہی حیرت انگیز اور ناقابل توجیہ کیوں نہ معلوم ہوں، ہماری جبلتیں بھی ان کو کچھ کم حیرت انگیز اور ناقابل توجیہ نہ معلوم ہوتی ہوں گی۔ اور ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حیوان ان کے مطابق عمل کرتا ہے اس کی ہر تسویق اور ہر جبلت کا ہر قدم اپنی ذاتی روشنی سے منور ہوتا ہے جو اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور اس کو اس وقت یہی صحیح اور مناسب کام معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض اس کی خاطر کیا جاتا ہے۔ مکھی کو اس وقت کیسا شہوانی جوش بے اختیار نہ کر دیتا ہو گا جب اس کو آخر کار وہ خاص پتہ یا مردار یا گوبر کا ٹکڑا ملجاتا ہے جو تمام دنیا کی چیزوں میں سے ایک شئے ہوتی ہے، جو اس کے انڈے دان کو انڈوں کے اخراج کے لئے تیار کر سکتی ہے۔ کیا اس وقت انڈے دینا اس کو مناسب ترین فعل نہیں معلوم ہوتا۔ اور کیا اس کو اس وقت آئندہ ہونے والے کیڑے اور اس کی خوراک کا کچھ فکر ہوتا ہے؟

جبلتیں ہمیشہ کور اور غیر متغیر نہیں ہوتیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ انسان میں اور ادنیٰ حیوانات میں صرف یہی فرق ہے کہ انسان میں جبلتیں قطعاً مفقود ہوتی ہیں اور ان کے کام عقل و فراست پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس بارے میں دو ایسے فلسفیوں میں جو اپنی اصطلاحات کی تعریف کرنے میں بے پروائی سے کام لیں ایک لاحاصل بحث ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ ہمیں لفظی بحث سے بچنا چاہئے۔ واقعات میں شک نہیں کافی طور پر واضح ہیں۔ انسان میں ادنیٰ حیوانات سے کہیں زیادہ تسویقات ہوتی ہیں۔ اور بجائے خود ان تسویقات میں سے

ہر ایک حافظہ قوت تخیل و استنباط کی وجہ سے جب ایکبار ان کے مطابق عمل کرچکتا ہے اور اس عمل کے نتائج کا تجربہ کرلیتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کو ان نتائج کے خیال کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔ پس ایسی جبلت کے متعلق جس پر عمل ہوچکا ہو یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک حد تک تو اس پر نتائج کی خاطر عمل ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس حیوان میں قوت حافظہ موجود ہو اس کا کوئی جبلی فعل ایک بار ہو چکنے کے بعد کورانہ نہ رہے گا۔ اور اس میں اس حد تک اُس کے مقصود کا ضرور پہلے سے خیال ہوگا جس حد تک کہ اُس حیوان کو اس کا وقوف ہو چکا ہے۔ ایک کیڑا جو ہمیشہ ایسی جگہ انڈے دیتا ہے، جہاں یہ ان کو نکلتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا ضرور اندھادھند کرتا ہوگا۔ لیکن ایک مرغی جو ایک بار بچے نکال چکی ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دوسری بار جب انڈے دینے بیٹھے گی تو اس کو نتیجہ کا مطلق وقوف نہ ہوگا۔ یا اُس کا یہ فعل بالکل کورانہ ہوگا۔ اس قسم کی ہر حالت میں نتائج کی کچھ توقع ضرور کی جاسکتی ہے۔ اور یہ توقع اگر کسی پسندیدہ شئے کی ہے تو لازمی طور سے اس تحریک کو بڑھادے گی اور کسی ناپسندیدہ شئے کی ہے تو لازمی طور پر دبادے گی۔ غالباً مرغی کو بچوں کا تصور انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور زیادہ آمادہ کردے گا۔ اس کے برعکس چوہے کو جب گزشتہ مرتبے کا چوہے دان سے بچ نکلنے کا خیال آئے گا تو کسی ایسی شئے سے خوراک لینے کی تحریک جو اس کو چوہے دان یاد دلاتی ہو دب جاوے گی۔ اگر کوئی لڑکا اچھلتا ہوا موٹا تازہ مینڈک دیکھتا ہے تو غالباً اس کے دل میں اس کے پتھر سے کچل ڈالنے کی خواہش پیدا ہوگی بالخصوص جب کہ وہ اور لڑکوں کے ساتھ ہو۔ اس تحریک کے اوپر ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ کورانہ عمل کرتا ہے۔ لیکن مرتے ہوئے مینڈک کے جڑے ہوئے ہاتھ پاؤں دیکھکر، اس کو فعل کی دنائت و شقاوت کا احساس ہوتا ہے۔

یا اُسے وہ مقولے یاد آجاتے ہیں جن میں اس نے یہ سنا ہے کہ جانوروں کو بھی ایسی تکلیف ہوتی ہے جیسی کہ خود ہم کو ہوتی ہے۔ اسی لئے جب آئندہ کوئی مینڈک نظر پڑتا ہے تو ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو اس کو بجائے مینڈک کو تکلیف پہنچانے کے مہربانی کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے اور ممکن ہے وہ کم رحم دل لڑکوں کے مقابلہ میں مینڈک کا حامی بن جائے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی حیوان ذہنی طور پر کتنی ہی عمدہ اور مکمل جبلتیں کیوں نہ رکھتا ہو، اگر جبلتوں نے تجربہ کے ساتھ ترکیب پائی ہے یعنی اگر وہ تسویقات کے علاوہ حافظے ایتلافات استنباطات و توقعات بھی کسی بڑی مقدار میں رکھتا ہے، تو اس کے افعال میں ضرور تغیرات پیدا ہو جائیں گے۔ معروض ل جس پر اس میں جبلی طور پر ا کے ردعمل کی تحریک ہوتی ہے، اس کو براہ راست اس ردعمل پر آمادہ کر دے گا۔ لیکن اسی اثنا میں اس کے لئے ل ہی کے قریب ہونے کی علامت ہوگیا ہے۔ جس پر اس کو اسی قسم کی جبلی تحریک ب کے کرنے کی ہوتی ہے اور جو ا کے بالکل مختلف ہے اس لئے اب اس کو جب کسی ل سے سابقہ پڑے گا تو فوری تحریک ا اور بعیدی تحریک ب میں کشمکش ہوگی حکمیت اور یکسانیت جو جبلی افعال کی خصوصیات ہیں ان کا اس قدر کم اظہار ہوگا کہ شاید کوئی شخص یہ کہدے کہ یہ شخص ل کے متعلق کسی قسم کی جبلت رکھتا ہی نہیں۔ مگر دیکھو اس قسم کا دعوے کس قدر غلط ہوگا۔ ل کی جبلت موجود ہے۔ صرف ایتلافی مشنری کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ ایک دوسری جبلت ہی سے ٹکرا گئی ہے۔

یہاں ہم فی الفور اپنے جبلت کے سادہ عضویاتی تعقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر یہ محض ہیجانی حرکی تسویق ہے جو کسی معکوس قوس کی وجہ سے حیوان کے عصبی مرکزوں میں پیدا ہوتی ہے، تو ہمیشہ یہ اس قسم کے تمام اضطراری قوسوں کے مطابق ہوگی۔ اور جو قانون

ان پر عائد ہوتے ہوں گے وہی اس پر بھی عائد ہوں گے۔ اس قسم کی قوسوں میں ایک تو نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کا فعل دیگر ہم وقت اعمال سے (جو اس کے ساتھ ہی ساتھ دماغ میں جاری ہیں) دب جاتا ہے! ب قوس خواہ تو پیدائشی ہو یا بعد میں خود بخود پیدا ہو جائے یا اکتسابی عادت پر مبنی ہو اس سے اس دعوے میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس کا اور قوسوں کے ساتھ مقابلہ ہوگا۔ یہ اپنی طرف توجہ کو کھینچنے میں کبھی تو کامیاب ہوگی اور کبھی ناکام رہے گی۔ جبلت کا تصرفی نقطہ نظر اس کو غیر متغیر قرار دے گا عضویاتی نقطہ نظر اس امر کا طالب ہوگا کہ جس حیوان میں علیحدہ علیحدہ جبلتوں کی تعداد اور ایک ہی ہیج سے چند جبلتوں کے تہیج ہونے کا امکان زیادہ ہو تو اس میں کہیں کہیں بے قاعدگیاں ہی نظر آئیں۔ اور ہر اعلیٰ طبقہ کے حیوان میں اس قسم کی بے قاعدگیاں بہت کثرت سے نظر آتی ہیں۔

جس حالت میں ذہن اس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ وہ امتیاز کر سکتا ہے جہاں اضطراری قوس کے اخراج کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ چند حسی عنصر مل کر اس کا باعث ہوں۔ یا جہاں کہیں اس امر کی پہلی خفیف سی اطلاع پر کہ کونسی شئے سامنے ہے فوراً عمل کرنے کے بجائے موضوع اس امر کا انتظار کرے کہ یہ کس قسم کی شئے ہے، اور اس کے حالات واقعات ظہور کیا ہیں یا جہاں کہیں مختلف افراد اور مختلف حالات اس کو مختلف طور پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کر سکتے ہیں۔ جہاں اس قسم کے حالات ہوں تو جبلی زندگی کی خصوصیات چھپ جاتی ہیں۔ ادنیٰ حیوانات پر ہمارے غالب آجانے کی وجہ یہی ہے کہ ہم ان کی اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ وہ ہر شئے کا اس کے ظاہر سے اندازہ کرتے ہیں۔ اور اس سے ہم ان کو پکڑ اور مار سکتے ہیں۔ قدرت نے ان میں کچھ خامیاں رکھی ہیں اور ان سے ہمیشہ اس طرح پر کام کراتی ہے جو زیادہ تر صحیح ہوتا ہے۔ کانٹوں میں لگے ہوئے کیڑوں کے مقابلہ میں کانٹوں سے جدا کیڑے بہت زیادہ ہوتے ہیں اس لئے قدرت اپنی مچھلیوں کی قسم کی اولاد سے

کہتی ہے ہر کیڑے پر منہ مارو اور اپنی قسمت آزماؤ۔ لیکن جوں جوں اس کی اولاد ترقی کرتی جاتی ہے اور ان کی زندگی زیادہ قیمتی ہوتی جاتی ہے تو وہ خطرات کم کر دیتی ہے۔ چونکہ بظاہر ایک ہی شئے معلوم ہوتی ہے کبھی تو اصلی حقیقی خوراک ہوتی ہے اور کبھی کانٹے کا چارہ ہوتی ہے۔ چونکہ اکٹھا رہنے والے جانوروں میں ہر فرد حالات و واقعات کے اعتبار سے دوسرے کا دوست یا دشمن ہو سکتا ہے، اور چونکہ اگر کسی شئے کے متعلق مطلق کوئی علم نہ ہو تو وہ خوشی اور رنج دونوں کا باعث ہو سکتی ہے، اس لئے قدرت اکثر قسم کی چیزوں پر عمل کرنے کی مخالف تحریکات مقرر کر دیتی ہے اور اس کا فیصلہ افراد پر چھوڑ دیتی ہے کہ کس حالت میں کس تحریک کو عمل کرنے کا موقعہ دینا چاہیے۔ چنانچہ حرص اور رشک استعجاب اور بزدلی شرم اور خواہش انکساری اور فخر ملنساری اور عزلت گزینی، نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب آجاتے ہیں اور اصلی پرندوں دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان میں ان کا توازن بہت ہی غیر پائیدار رہتا ہے۔ یہ سب کی سب خلقی تسویقات ہیں جو ابتداءً کورانہ اور حرکی ردعمل کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک جبلت ہے۔ اور سب پر جبلت کی تعریف صادق آتی ہے لیکن یہ ایک دوسرے کی مخالفت کرتی ہیں۔ اور عموماً ہر موقعہ پر تجربہ فیصلہ کرتا ہے۔ جس حیوان سے ان کا اظہار ہونا ہوتا ہے اس کا عمل جبلی نہیں رہتا۔ وہ بظاہر تامل اور پسند کی زندگی گزارتا ہے جو عقلی زندگی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کے پاس جبلتیں نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس اسقدر جبلتیں ہیں کہ وہ ایک دوسرے کا راستہ روک دیتی ہیں۔

اس لئے ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے ردّات عمل اپنے ماحول میں ادنیٰ دودھ پلانے والے جانوروں کے مقابلے میں بعض اوقات کتنے ہی غیر یقینی کیوں نہ معلوم ہوں لیکن غالباً ان کا

عدمِ تعین اس امر پر مبنی نہیں ہوتا کہ حیوانات کوئی ایسا اصول عمل رکھتے ہیں جو انسان کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان میں وہ سب تحریکات ہوتی ہیں جو ان کے اندر ہوتی ہیں۔ اور ان کے علاوہ بھی وہ اور بہت سی رکھتا ہے۔ بالفاظِ دیگر جبلت اور عقل میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے عقل بطورِ خود جبلت کی تسویق کو دبا نہیں سکتی۔ جو شئے کسی تسویق کو کالعدم کر سکتی ہے وہ صرف مخالف تسویق ہوتی ہے۔ البتہ عقل سے استنباط کیا جا سکتا ہے، جو تخیل کو ہیجان میں لا کر مخالف تحریک پیدا کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے جو حیوان سب زیادہ عقیل ہوگا، اسی میں جبلی تحریکات بھی سب سے زیادہ ہوں گی۔

غیر یکرنگی کے دو اصول

بالغ حیوان کی زندگی میں جبلتوں کو دو سبب اور دبا سکتے ہیں، جو حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) عادات جبلتوں کو دبا دیتی ہیں۔

(۲) جبلتیں خود لمحی و غیر پائدار ہوتی ہیں۔

(۱) عادتیں جو جبلتوں کو دبا دیتی ہیں اس کا قانون حسبِ ذیل ہے جب کسی نوع کی اشیا کسی حیوان سے کسی قسم کا ردِ عمل ظاہر کراتی ہیں تو اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حیوان اس قسم کی پہلے شئے کے دیکھتے ہی اس کی طرف اس طرح مائل ہو جاتا ہے اسکے بعد اس قسم کی اور کسی شئے پر اس سے ردِ عمل کا اظہار نہیں ہوتا۔ رہنے کے لئے کسی خاص سوراخ کا کسی خاص جوڑے کسی خاص خوراک ملنے کی جگہ کا کسی خاص قسم کی خوراک کا اور کسی خاص شئے کے انتخاب کا میلان ایک عام بات ہے اور یہ ادنیٰ حیوانات تک میں پایا جاتا ہے گھونگا اپنی چٹان میں اپنی خاص جگہ پر چپکتا ہے۔ جھینگا سمندر کی تہ میں اپنی محبوب جگہ پر رہتا ہے۔ خرگوش اسی جگہ ہگتا ہے جہاں وہ ہگنے کا عادی ہے۔ پرندہ اپنی قدیم شاخ ہی میں گھونسلہ بناتا ہے اور ان میں سے ہر ایک پسند اور مواقع سے بے حس کر دیتی ہے اور یہ بے حسی ایسی ہوتی ہے کہ اس کی عضویاتی نقطۂ نظر سے اس کے

علاوہ اور کچھ توجیہ نہیں کر سکتے کہ پرانی تحریکات کی عادت نے نئی تحریکات کو دبا دیا ہے۔ اپنے گھروں اور بیبیوں کی ملکیت ہم کو حیرت انگیز طور پر اور لوگوں کی دلچسپیوں سے بے حس کر دیتی ہے۔ خوراک کے معاملہ میں بہت ہی کم لوگ آزادی پسند ہوتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر ایسے کھانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کی ہم کو عادت نہیں ہوتی۔ دور دراز کے مسافروں کے متعلق ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کچھ نہیں جان سکتے۔ وہ ابتدائی تحریک جس سے ہم کو گھر بیبیاں باورچی و احباب ملے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کامیابی کے بعد تھک جاتی ہے اور نئی صورتوں پر ردعمل کرنے کے لئے کوئی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اس جمود کو دیکھکر بنی نوع انسان کا کوئی مشاہد کہہ سکتا ہے کہ بعض اشیاء کی جانب اس میں کوئی جبلی میلان ہوتا ہی نہیں۔ اس کا وجود تھا، لیکن اس کا وجود متفرق طور پر تھا یا ایک خالص اور سادہ جبلت ہونے کی حیثیت سے اس وقت تک تھا جب تک عادت قائم نہ ہوئی تھی۔ جب جبلی میلان پر عادت کا قلم لگ جاتا ہے تو یہ خود میلان کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے۔ اور ہم کو عادتی معروض کے علاوہ اور کسی شئے پر ردعمل کرنے سے باز رکھتی ہے اگرچہ اور اشیا ایسی ہوں کہ اگر یہ پہلے آتیں تو ان کا انتخاب ہوتا۔

عادت جبلت کو ایک اور طرح دبا دیتی ہے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں ایک ہی قسم کے معروضات مخالف جبلی تحریکات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہاں ایسا ہوتا ہے کہ کسی جماعت کے فرد کے متعلق جس تحریک پر پہلے عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ کے لئے ہم میں مخالف تحریک کے پیدا ہونے میں مزاحم ہوتی ہے۔ مثلاً جانوروں سے بچہ میں ڈرنے اور پیار کرنے کی دو مخالف تحریکات پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بچہ کتے کو پہلے پہل پیار کرنا چاہے اور اس وقت یہ اس کے کاٹنے کو دوڑ پڑے یا کاٹ کھائے جس سے تحریک خوف شدت کے ساتھ برانگیختہ ہوجائے گی،

تو ممکن ہے آئندہ برسوں تک اس میں پیار کرنے کی تحریک پیدا نہ ہو، اس کے برعکس بڑے سے بڑے قدرتی دشمنوں کو اگر پہلی بار ہوشیاری کے ساتھ ایک دوسرے کے سامنے لایا جائے تو وہ باہم بالکل دوست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم کو اپنے چڑیا خانوں میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے بعد فوراً ہی جانوروں کے بچوں میں خوف کی جبلت نہیں ہوتی، بلکہ وہ بلا کسی خوف کے اظہار کے آزادی کے ساتھ اپنے کو ہاتھ لگانے دیتے ہیں۔ لیکن اگر انکو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ وحشی ہو جاتے ہیں۔ اور انسان کو قریب بھی نہیں پھٹکنے دیتے۔ اِڈیرہ ہونڈیک کے جنگل کے کسان مجھ سے بیان کرتے تھے کہ اگر گائے اور بچھڑے چھوٹ جائیں اور ایک ہفتے یا اس سے زیادہ مدت تک نہ ملیں تو بڑی دقت پیش آجاتی ہے۔ بچھڑا اس مدت میں ہرن کی طرح وحشی اور تیز رو ہو جاتا ہے۔ اور بغیر ایذا پہنچائے ہوئے ہاتھ نہیں آتا لیکن جو لوگ بچھڑوں کی زندگی کے ابتدائی چند روز میں ان کے پاس رہتے ہیں، ان سے وہ شاذ ہی اپنی وحشت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ اس وقت مانوس ہو جانے کا میلان سب سے زیادہ غالب ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے بچھڑے اجنبیوں سے ہی اس طرح ڈرتے ہیں جیسا کہ ان کو اس حالت میں ڈر ہوتا اگر یہ وحشی رہتے

اسی قانون کی مرغی کے بچوں سے عجیب و غریب مثال ملتی ہے اس ذیل میں مسٹر اسپلڈنگ نے جبلت پر جو مضمون لکھا ہے اس سے بہت سے واقعات ملتے ہیں ان چھوٹے چھوٹے جانوروں سے انس اور خوف کی دو مخالف جبلتیں ظہور میں آتی ہیں جن میں سے کوئی کسی ایک ہی شئے یعنی انسان سے مہیج ہو سکتی ہے اگر کوئی مرغی کا بچہ مرغی کے عدم موجودگی میں پیدا ہو تو کسی ایک متحرک شئے کے پیچھے چلنے لگے گا۔ ان کی اس وقت صرف بصارت رہبری کرتی ہے ان میں مرغی کے پیچھے لگنے کا میلان بطخ یا انسان کے پیچھے لگنے سے کچھ زیادہ نہیں ہوتا۔ مسٹر اسپلڈنگ کہتے ہیں یا دہ لوح

دیکھنے والوں نے جب دیکھا کہ ایک دن کے مرغی کے بچے میرے پیچھے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور بڑے مرغی کے بچے میلوں تک میرے ساتھ چلے آتے ہیں، تو یہ خیال کرنے لگے ان جانوروں کو میں نے کسی عمل سے اپنے قابو میں کر لیا ہے۔ حالانکہ اس کے سوا حقیقت اور کچھ نہ تھی کہ میں نے ان کو پہلے دن سے اپنے پیچھے لگ جانے دیا تھا۔ ان میں کسی شے کے پیچھے لگ لینے کی جبلت معلوم ہوتی ہے۔ اور کان تجربہ سے پہلے ان کو صحیح چیز کی طرف لگا دیتا ہے۔

لیکن اگر انسان پہلے پہل اس وقت سامنے آئے جس وقت کہ جبلت خوف قوی ہوتی ہے تو مظہرِ بالکل الٹ جاتا ہے۔ مسٹر اسپلڈنگ نے تین مرغی کے بچوں کے سر دن پر چار روز تک ٹوپی چڑھائے رکھی تھی۔ اور وہ ان کے طرز عمل کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

جب ان کی ٹوپی اُتاری گئی تو ان میں سے ہر ایک نے مجھے دیکھکر سخت ترین خوف کا اظہار کیا، جب میں ان کے قریب آنا چاہتا تھا تو یہ بے تحاشا دوسری طرف بھاگتے تھے۔ جس میز پر انکی ٹوپیاں اُتاری گئی تھیں وہ ایک کھڑکی کے مقابل تھی۔ اور ان میں سے ہر ایک نے جنگلی پرندے کی طرح کھڑکی میں سے نکل جانا چاہا۔ ان میں سے ایک کتابوں کے پیچھے بھاگ گیا اور وہاں ایک کونے میں کچھ دیر تک رکا رہا۔ اس عجیب و غریب وحشت کے معنی کا ہم اندازہ کر سکتے ہیں۔ لیکن میری غرض کے لئے یہ عجیب واقعہ کافی ہے۔ ان کی ذہنی حالت میں اس قدر نمایاں تغیر ہو جانے کے کچھ ہی معنی ہوں۔ لیکن اگر ان کی ٹوپیاں ایک روز پہلے اُتار دی جاتیں تو یہ مجھ سے بھاگنے کے بجائے میری طرف بھاگتے یہ تجربہ کا نتیجہ نہیں بلکہ صرف ان کے نظامات کے تغیر سے پیدا ہوا ہے۔

ان کا واقعہ اینڈی ڈانڈگ کے بچھڑوں کے واقعہ کے بالکل مماثل ہے۔ ایک ہی شے کے متعلق دو مخالف جبلتیں یکے بعد دیگرے تیار ہوتی ہیں۔ اگر پہلی جبلت کوئی عادت پیدا کر دیتی ہے تو یہ عادت

اس شئے کے متعلق دوسری جبلت کے عمل کو دبادے گی۔ پیدائش کے ابتدائی ایام میں تمام حیوانات غیروحشی ہوتے ہیں۔ اس وقت جو عادتیں قائم ہوجاتی ہیں وہ وحشی پن اور ان جبلتوں کے اثرات کو محدود کردیتی ہیں جن کا بعد میں نشوونما ہوسکتا ہے۔

(۲) یہ ہم کو قانون لمحیت تک پہنچا دیتا ہے جو حسب ذیل ہے۔

اکثر جبلتیں ایک خاص عمر میں پھوٹتی ہیں اور بعد میں فنا ہو جاتی ہیں۔ اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایسی جبلت کے عروج کے دوران میں اس کے متہیج کردینے والی چیزیں ملجائیں تو اس پر عمل کرنے کی عادت قائم ہوجاتی ہے اور جو اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب اصل جبلت معدوم ہوجاتی ہے۔ لیکن اگر ایسی چیزیں نہ ملیں تو اس کی عادت بھی نہ پیدا ہوگی۔ اور بعدازاں جب حیوان کے سامنے اس قسم کی چیزیں آئیں گی تو وہ اس طرح ردعمل کرنے سے بالکل قاصر رہے گا جیساکہ وہ جبلت کے ابتدائی زمانہ میں کرتا۔

اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا قانون محدود ہے۔ بعض جبلتیں بعض کے مقابلے میں بہت ہی کم لمحی ہوتی ہیں۔ بلکہ جو جبلتیں پیٹ بھرنے اور تحفظ ذات کے متعلق ہیں وہ تو بہ مشکل ہی کبھی لمحی ہوسکتی ہیں۔ بعض جبلتیں کچھ دنوں مردہ ہوجانے کے بعد بھی اسی شدت کے ساتھ تازہ ہوجاتی ہیں۔ مثلاً جفت ہونے اور بچہ پالنے کی جبلت۔ بہرکیف یہ قانون اگرچہ قطعی نہیں مگر عام ضرور ہے۔ اور چند مثالیں اس کے منشار کو بالکل واضح کردیں گی۔

مذکورہ بالا مرغی کے بچوں اور گوسالوں میں یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ پیچھے لگنے کی جبلت چندروز کے بعد معدوم ہوجاتی ہے اور اس کی جگہ اور نئی جبلت لے لیتی ہے۔ اور انسان کے متعلق ان حیوانات کے طرز عمل کا تعین ان ایام کے دوران میں ایک خاص عادت کے قائم ہونے یا نہ قائم ہونے سے ہوتا ہے۔ مرغی کے بچے کے پیچھے لگنے کی جبلت کا عارضی ہونا ابھی مرغی کے متعلق اس کے طرز عمل سے ثابت ہوجاتا ہے مسٹر اسپلڈنگ نے

چند مرغی کے بچوں کو چند روز بند رکھا تھا۔ اس مدت میں وہ کچھ بڑے ہو گئے ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں۔

جس مرغی کے بچہ نے پیدائش کے بعد دس بارہ روز تک ماں کے بلانے کی آواز نہ سنی ہو اور اس کے بعد وہ اس کو سنے تو اس کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ گویا اس نے سنا ہی نہیں۔ مجھے افسوس ہے اس بارے میں میری یادداشت اس قدر مکمل نہیں ہے جتنی کہ یہ ہونی چاہئے تھی یا جتنی کہ یہ ہو سکتی تھی۔ بہرحال ایک مرغی کے بچہ کا حال اس میں درج ہے جو دس روز کا ہونے کے بعد ماں کے پاس نہ جاتا تھا۔ جب یہ ماں کے پاس لایا گیا تو مرغی اس کے پیچھے ہولی اور اس نے ہر طرح سے اس کو اپنے پاس بلانے کی کوشش کی لیکن یہ اس کے باوجود اس کے ساتھ نہ ہوا بلکہ گھر کی طرف یا جو شخص بھی اسے نظر آجاتا تھا اس کی طرف دوڑنے لگتا تھا۔ اگرچہ اس کو بہت مرتبہ ایک چھڑی سے اس کی طرف بھگایا گیا اور اس میں شک نہیں کہ اس کے ساتھ نہایت ہی بیرحمی کا برتاؤ کیا گیا مگر یہ اس کے پاس نہ گیا۔ اس کو رات کے وقت ماں کے پاس چھوڑ دیا گیا لیکن صبح کو پھر یہ اس سے علیحدہ ہو گیا۔

دودھ منہ میں لینے کی جبلت پیدائش کے وقت تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں ہوتی ہے۔ اور اس سے دودھ کے چوسنے کی عادت پڑ جاتی ہے جو روزانہ عمل کی بناء پر انسانی بچوں میں ایک یا ڈیڑھ برس جو اس کی معمولی مدت ہے یا اس سے بھی کہیں زیادہ رہ سکتی ہے۔ لیکن خود جبلت لمحی اور عارضی ہوتی ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے زندگی کے پہلے چند ایام میں بچہ کو چمچے سے غذا دیجائے تو اس کے بعد اس کو چھاتی سے دودھ پلانا بہت دشوار ہوتا ہے۔ یہی حال بچھڑوں کا ہے اگر گائے مر جائے یا اس کے دودھ نہو یا دو تین دن کے لئے دودھ نہ پینے دے تو جب کسی دوسرے گائے کے نیچے ان کو لگایا جائے گا تو ان کا اسکے تھن کو پکڑنا بہت ہی دشوار ہو گا۔ دودھ پینے والے جانوروں کا جس آسانی سے دودھ چھڑا دیتے ہیں (یعنی محض عادت

کے خلاف عمل کرنے اور ان کو نئے طریقے پر خوراک دینے سے) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دودھ پینے کی خالص جبلت اس وقت تک بالکل معدوم ہو چکتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ محض یہ واقعہ کہ جبلتیں آنی و عارضی ہوتی ہیں اور یہ کہ بعد کی جبلتوں کا اثر پہلی جبلتوں کی عادتوں سے متغیر ہو سکتا ہے اس سے بہتر توجیہ ہے کہ جبلی ساخت مبہم طور پر بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔

میں نے دیکھا ہے کہ ایک کتا اصطبل کے فرش پر ڈسمبر کے مہینہ میں پیدا ہوا۔ چھ ہفتہ کے بعد اس کو ایک ایسے مکان میں منتقل کیا گیا جس میں بوریا بچھا ہوا تھا یہاں جب اس کی عمر چار ماہ سے بھی کم تھی تو جن چیزوں سے وہ کھیلا کرتا تھا مثلاً دستانہ وغیرہ جب ان سے کھیل کر تھک جاتا تھا تو ان کو بورئے کے نیچے نہایت عمدگی سے چھپا دیا کرتا تھا۔ بورئے کو اپنے اگلے پنجوں سے ہٹاتا اور جس چیز کو چھپانا ہوتا تھا اس کو اپنے منہ سے اس جگہ ڈال دیتا تھا اور پھر پاؤں سے اس پر بورئے کو برابر کر دیتا تھا۔ اور آخر کار اس کو وہیں چھوڑ کر چلا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا یہ فعل بالکل عبث تھا۔ میں نے اس کو اس عمر میں چار یا پانچ مرتبہ ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے اس کے بعد پھر کبھی اس کو ایسا کرتے نہیں دیکھا۔ اس حالت میں ایسے اسباب موجود نہ تھے جن سے عادت قائم ہو جاتی اور جبلت کے بعد بھی اس کا عمل باقی رہتا۔ لیکن فرض کرو کہ اگر یہ دستانوں کے بجائے خوراک چھپاتا اور بورئے کے بجائے زمین ہوتی اور اس کو تازہ کھانے کے بجائے بھوک کی تکلیف اٹھانی پڑتی تو یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ اس کتے کو زائد خوراک کے دبا دینے کی عادت ہو جاتی اور یہ عادت ایسی ہوتی جو اس کی تمام عمر باقی رہتی اس امر کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ خوراک کے دبانے کے میلان کا محض جبلی حصہ

جنگلی کتے کی قسم کے جانوروں میں بھی اسی قدر عارضی نہیں ہوتا جیسا کہ اس کتے میں تھا۔

ادنیٰ درجے کے حیوانات کو چھوڑ کر اب انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں جوں جوں انسانی زندگی اپنی منازل طے کرتی ہے قانون لمحیت کی نہایت ہی وسیع پیمانے پر مختلف اغراض وجذبات کے تغیر سے تصدیق و تائید ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کے نزدیک کھیل کہانیاں اور اشیاء کے خارجی خواص سیکھنا ہی عین زندگی ہے۔ نوجوان شخص کے لئے باقاعدہ قسم کی ورزشیں ناول و دستی راگ محبت فطرت سفر جرأت و بہادری کے کام سائنس و فلسفہ کا مطالعہ ہی عین زندگی ہے سن رسیدہ انسان کے نزدیک ہر شے کا شوق حکمت عملی تحصیل دولت ذمہ داری اور کارزار حیات میں خود غرضانہ جوشش ہی عین زندگی ہے۔ اگر کوئی لڑکا کھیل کود کی عمر میں تنہا رہے اور اسے نہ تو گیند سے کھیلنا آئے نہ کشتی کھیلنا آئے نہ جہاز رانی آئے نہ سواری آئے نہ برف پر چلنا آئے نہ مچھلی کا شکار آئے اور نہ بندوق چلانا جانتا ہو تو غالباً وہ تمام عمر بیٹھنے ہی کے کاموں میں صرف کر دے گا۔ اس کے بعد اگرچہ اس کو ان چیزوں کے سیکھنے کے بہترین مواقع بھی کیوں نہ میسّر ہوں تو بھی ایک ہی فیصدی اس امر کی توقع ہوسکتی ہے کہ وہ ان کی طرف راغب ہو۔ اس کے بجائے وہ ان کو دیکھے گا اور وہ ابتدائی قدم اٹھاتے وقت جھجکے گا جو اس کو بچپن میں خوشی سے لبریز کر دیتے۔ جنسی خواہش ایک مدت کے بعد مفقود ہو جاتی ہے لیکن یہ ایک مشہور بات ہے کہ کسی خاص شخص میں اس کے مخصوص مظاہر ان عادات پر مبنی ہوتے ہیں جو اس کے ہیجان کے ابتدائی زمانہ میں قائم ہوجاتی ہیں۔ اس وقت اگر وہ بری صحبت میں پڑجاتا ہے تو تمام عمر خراب رہتا ہے جو لوگ شروع میں باعصمت رہتے ہیں ان کے لئے ساری عمر باعصمت رہنا آسان ہوجاتا ہے معلمی میں بہت بڑی بات اس امر کا لحاظ ہے کہ

تعلیم کو اس کے وقت پر دیا جائے ہر مضمون میں طالب علم کے شوق کی موج کو پکڑنا ہی بڑا کام ہے۔ اسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے اور ہنروری کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ شوق کا ایک ٹھوکا ملنا ضروری ہے جس کے زور پر انسان آگے بڑھ سکے لڑکوں کو نقشہ نویسی، مورخ فطرت عالم عضویات و نباتیات حالت بنانے کے لئے ایک مبارک ساعت ہوتی ہے، اس کے بعد ان کو میکانیک کے اصولوں اور طبیعیات و کیمیا کے قوانین سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور بعد ازاں مابعد الطبیعیات تاملی نفسیات مذہبی اسرار سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور سب سے آخر میں معاملات انسانی کے تماشہ اور حکمت دنیاوی کے سکھانے کی باری آتی ہے سب چیزوں کے متعلق ہم میں سے ہر ایک نقطہ امتلا بہت جلد آجاتا ہے۔ اگر مضمون کسی ایسی شخصی ضرورت سے متعلق نہ ہو جو اس کو متواتر تازہ کرتا رہے تو ہمارے خالص علمی شوق کا جوش بہت جلد ٹھنڈا ہو جاتا ہے ہم پر ایک حالت جمود طاری ہو جاتی ہے اور ہم اتنے ہی علم پر اکتفا کر لیتے ہیں جس قدر کہ ہم نے اس وقت حاصل کیا تھا جب اس کے متعلق ہمارا شوق تازہ اور جبلی تھا اور ہمارے ذخیرۂ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اپنے کاروبار سے علیحدہ لوگ جو تصورات پچیس سال کی عمر سے پہلے قائم کر لیتے ہیں قریباً عمر بھر بھی ان کے تصورات رہتے ہیں وہ کوئی نئی شئے حاصل نہیں کر سکتے غیر جانبدارانہ استعجاب ختم ہو جاتا ہے ذہنی راستے متعین ہو جاتے ہیں اور قوت اکتساب جاتی رہتی ہے اگر اتفاقاً ہم کسی بالکل نئی شئے کے متعلق کچھ سیکھ لیتے ہیں تو عدم تعین کی ایک عجیب و غریب حس ہم کو پریشان کرتی رہتی ہے اور ہم کوئی قطعی رائے پیش کرتے ہوئے جھجکتے ہیں لیکن جبلی

شوق کے دنوں میں جو چیزیں سیکھ لی جاتی ہیں ان سے ہم کبھی اجنبی نہیں ہوتے۔ ایسا مضمون پوری طرح اگرچہ ہمارے ذہن میں نہ رہے لیکن پھر بھی اس سے ایک قسم کا تعلق اور لگاوٹ باقی رہتا ہے جس سے ہم کو ایسا محسوس ہو جاتا ہے کہ ہم کو اس پر قدرت ہے اور یہ ہم کو اس سے بالکل اجنبی نہیں ہونے دیتی۔

اس اصول کے خلاف جتنے بھی مستثنیات لائے جا سکتے ہیں وہ کچھ اس قسم کے ہیں جن سے یہ اصول اور ثابت ہوتا ہے۔

پس کسی مضمون کے لئے جبلی تیاری کا موقع معلوم کرنا ہر معلم کا فرض ہے۔ طلبہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر کالج کے متعلمین اپنے مستقبل کے علمی امکانات کی غیر محدودی پر اعتماد نہ کریں اور ان کو یہ یقین دلایا جا سکے کہ طبعیات۔ معاشیات و فلسفہ جو وہ اب حاصل کر رہے ہیں وہ خواہ بھلا ہو یا برا آخر تک یہی ان کا ساتھ دے گا تو اغلب یہ ہے کہ اس سے ان کا شوق بڑھ جائے گا۔

انسانی جبلتوں کا بیان

پروفیسر پریر اپنی مختصر مگر عمدہ تصنیف میں لکھتے ہیں کہ انسان میں جبلی افعال کی تعداد بہت کم ہے اور جذبۂ جنسی کے علاوہ ابتدائے جوانی کے گزرنے کے بعد ان کا پہچاننا مشکل ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس لئے نوزائیدہ اور شیر خوار اطفال اور کم عمر بچوں کے جبلی حرکات کی طرف ہم کو اور بھی زیادہ توجہ کرنی چاہیے۔ یہ امر کہ جبلی افعال بچپن میں نہایت آسانی کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں۔ ہمارے اصول لمیت اور مکتسبہ عادات جنکے باز رکھنے والے اثر کا معمولی نتیجہ ہے۔ لیکن یہ انسان میں کم نہیں زیادہ ہوتی ہیں

پروفیسر پیر حرکات اطفال کی تین قسمیں کرتے ہیں تسویقی اضطراری اور جبلی۔ تسویقی حرکات سے ان کی مراد اعضا، دھڑ اور آواز کے بے قاعدہ حرکات ہیں جن کی کوئی غرض نہیں ہوتی اور یہ ادراک کے پیدا ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔ اولین اضطراری حرکات یعنی ہوا کے مس سے رونا چھینکنا گنگنانا خراٹے لینا کھانسنا۔ سسکنا۔ ایکنا۔ چونکنا۔ جب کوئی عضو چھوا جائے تو اس کو حرکت دینا اور چھاتی سے دودھ پینا ہے۔ ان پر اب ہاتھ کا سہارا لینا اور زیادہ کیا جا سکتا ہے (دیکھو انیسویں صدی نومبر ۱۸۹۱ء) اس کے بعد کاٹنا اشیاء کا پکڑنا اور ان کو منہ تک لانا بیٹھنا کھڑا ہونا رینگنا اور چلنا آتا ہے۔ غالباً بعد کے تین حرکات سے جن مراکز کا تعلق ہے وہ خود بخود تیار ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ اڑنے کے مرکز پرندوں کے خود بخود تیار ہو جاتے ہیں اور یہ بات تجربہ سے بھی ثابت ہو چکی ہے کھڑے ہونے اور چلنے کی کوشش میں ناکام رہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بچے اس وقت سے کوشش کرنا شروع کر دیتے ہیں جب تک مرکز پوری طرح سے تیار نہیں ہوتے جس طریق پر اور جس رفتار سے کہ بچے چلنا سیکھتے ہیں اس میں ان کے اندر باہم بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ نقل و تقلید کی اول تسویقات کے ساتھ بامعنی آواز نکالنے کی تحریک بھی پیدا ہوتی ہے حرص بہت جلد پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ جھگڑنے اور لڑنے کا میلان بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ خاص خاص اشیاء کا خوف بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے۔ ہمدردی بہت بعد میں پیدا ہوتی ہے اگرچہ جبلت (یا جذبہ دیکھو ص ۴۰۳) پر انسانی زندگی کے بہت سے امور کا مدار ہے حجاب وحشت اور ملنساری ہنسی استعجاب کے رجحانات بہت ہی

ابتدائی زندگی میں پیدا ہوتی ہیں جبلت شکار۔ حیا۔ محبت۔ والدینی
جبلت بعد میں پیدا ہوتی ہیں۔ پندرہ یا سولہ سال کی عمر تک
انسان کی کل جبلتوں کا نظام مکمل ہو جاتا ہے۔ غور کرنے سے
معلوم ہوگا کہ انسان کے علاوہ اور کسی دودھ پلانے والے جانور حتیٰ کہ
بندر میں بھی اس قدر جبلتیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ بالکل ہی مدور نشوونما میں
ان جبلتوں میں سے ہر ایک سے بعض کی عادت ہو جائیگی اور بعض کی عادت
ہونے کا میلان پست ہو جائے گا۔ عموماً تو ایسا ہی ہوتا ہے مگر متمدن
زندگی کا ایک طرفہ ترقی میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس عمر میں وقت
ہوتا ہے وہ گذر جاتی ہے اور وہ چیزیں میسر نہیں ہوتیں اور انسان
یہ زمانہ ایک طرح کی گرسنگی میں گذار دیتا ہے ایسی حالت میں انسان
کی نفسی ساخت میں ایسے رخنے رہ جاتے ہیں جن کو آئندہ کے تجربات
نہیں بھر سکتے ایک متمول ہنرمند شخص سے ایک معمار یا تاجر کا مقابلہ کرو۔ یہ
اول الذکر عنفوان شباب میں اس کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کے لوازم میسر تھے
جسمانی یا ذہنی جس قسم اور جس شئے کی بھی دلچسپی اور جب ہی پیدا ہوئی
وہ اس کے لئے حاضر ہوگئی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب وہ ہر پہلو سے
دنیا کے مقابلہ کرنے کے لئے مسلح اور تیار ہے کہ اس کی تعلیم میں جہاں
حقیقی چیزوں کی کمی تھی ان کو کھیل کود اور اس قسم کی چیزوں نے پورا کیا
اس نے انسانی زندگی کے ہر گھاٹ کا پانی پیا ہے کیونکہ وہ جہازرانی بھی کر سکتا
ہے وہ شکاری بھی ہے پہلوان بھی عالم بھی ہے سپاہی بھی لسّان بھی
ہے رنگیلا بھی ہے معاملہ فہم بھی ہے۔ اور یہ سب باتیں اس ایک
ہی میں جمع ہیں شہر کے غریب لڑکے کو ایسے زریں مواقع حاصل نہ تھے
اس لئے جب اس کا نشوونما کامل ہوتا ہے تو ان میں سے اکثر کی
خواہش اس میں نہیں پائی جاتی وہ خوش قسمت ہے اگر اس کے
نقائص ان رخنوں ہی کی حد تک محدود ہوں ورنہ غیر
فطری تربیت سے تو اس سے بھی زیادہ شدید عیوب پیدا ہو سکتے ہیں

خوف کی تشریح جبلت کی کم از کم ایک مثال کو تفصیل کے ساتھ ضرور بیان کرنا چاہئے اس کے لئے میں خوف کو انتخاب کرتا ہوں۔

خوف ایک ایسا ردعمل ہے جو انھیں معروضات سے پیدا ہوتا ہے جن سے درندگی و خونخواری پیدا ہوتی ہے جبلی حرکیات میں ان دونوں کا مقابلہ خالی از دلچسپی نہیں۔ ہم ڈرتے ہیں، اور جو چیز ہم کو مار سکتی ہے اس کو مار بھی ڈالنا چاہتے ہیں، اور یہ مسئلہ کہ ان دونوں تحریکوں میں سے ہم کس پر عمل کریں گے عموماً اس خاص واقعے کے ان ذیلی امور میں سے کسی ایک امر سے طے ہوتا ہے جن سے متاثر ہونا اعلیٰ ذہنی مخلوقات کی نشانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے ردعمل میں ایک طرح کا عدم تیقن پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ عدم تیقن ایسا ہوتا ہے جو اعلیٰ طبقہ کے حیوانات اور انسانات دونوں میں پایا جاتا ہے، اور اس کو اس امر کا ثبوت نہ سمجھنا چاہئے کہ انسان ادنیٰ حیوانات کے مقابلہ میں کم جبلتیں رکھتے ہیں خوف کے مظاہر جسمانی بہت ہی پر از ہیجان ہوتے ہیں، اور اس معاملہ میں یہ حرص اور غصہ کے برابر ہے۔ یہ تینوں جذبے ایسے ہیں جو سب سے زیادہ ہیجان پیدا کرتے ہیں حیوانیت سے انسانیت کی جانب بڑھتے ہوئے یہ خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ خوف کے خاص خاص مواقع کم ہوتے جاتے ہیں بالخصوص مہذب زندگی میں تو یہ بات آخرکار ممکن ہوگئی ہے، کہ لوگوں کو گہوارہ سے گور تک کبھی حقیقی خوف کی تکلیف کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر کے لئے خوف کے معنی سمجھنے کے لئے کسی ذہنی مرض میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی لئے اس قدر اندھا دھند اور امید افزا فلسفہ اور مذہب کے عالم وجود میں آنے کا امکان ہوتا ہے۔ شدائد حیات کی مثال اس کہانی کی سی ہو جاتی ہے جس کے الفاظ تو بہت موثر ہیں، مگر معنی سے معرا ہے ہم جیسی کوئی شئے درحقیقت شیر کے منہ میں ہو سکتی ہے ہم کو اس کے متعلق بہت شک ہوتا ہے اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جن خوفناک

تکالیف کا ذکر ہم سنتے ہیں اس کی حالت رنگین پردہ سے کچھ زیادہ نہیں جو ہمارے کمروں میں لٹکایا جاتا ہے جن میں ہم اپنے اور دنیا کے ساتھ اس قدر عیش و آرام سے سوتے ہیں۔

اب یہ جو کچھ بھی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حقیقی جبلت ہے اور ان جبلتوں میں سے ہے جن کا اظہار انسانی بچوں سے بہت ہی ابتدائی عمر میں ہوتا ہے۔ شور خصوصیت کے ساتھ اس کو پیدا کرتے ہیں۔ جو لڑکا گھر میں پرورش پاتا ہے اس کے لئے باہر کی دنیا کے اکثر شور بے معنی ہوتے ہیں اور وہ اس کو محض چونکا دیتے ہیں۔ اس کے بارے میں میں ایک عمدہ بیان نقل کرتا ہوں۔

اپم پیرز لکھتے ہیں کہ "تین ماہ سے لے کر دس ماہ تک بچے بصری ارتسامات سے اس قدر نہیں ڈرتے جتنا کہ سمعی ارتسامات سے چونک پڑتے ہیں۔ بلیوں میں پندرہ دن کے بعد اس کے برعکس حالت ہوتی ہے۔ ایک بچہ ساڑھے تین ماہ کا ہوگا آگ لگی ہوئی تھی شعلے بلند تھے دیواریں گر رہی تھیں ان چیزوں کے درمیان اس سے نہ تو حیرت کے علامات ظاہر ہوئے اور نہ خوف کے بلکہ جو عورت اس کو لئے ہوئی تھی اس کی گود میں ہنستا رہا۔ حالانکہ اس کے والدین آگ میں مصروف تھے مگر آگ بجھانے والے قریب آرہے تھے۔ ان کے نقاروں اور بھیوں کی آواز سے وہ چونک پڑا اور رونے لگا۔ اس عمر کے بچے کو میں نے شدید سے شدید بجلی کی چمک سے بھی ڈرتے نہیں دیکھا۔ مگر گرج کی آواز سے میں نے بہت سے بچوں کو ڈرتے دیکھا ہے لہذا جس بچے کو ابھی کوئی تجربہ نہ ہوا ہو اس پر خوف آنکھوں کے ذریعے سے نہیں بلکہ کانوں کے ذریعے طاری ہوتا ہے"۔

بڑے ہو کر بھی شور کا اثر خوف کے بڑھا دینے میں بہت ہوتا ہے۔ طوفان خواہ سمندر میں ہو خواہ خشکی پر اس کی شاں شاں ہی ہمارے پریشانی اور گھبراہٹ کا بڑا سبب ہوتی ہے خود

مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں اپنے بچھونے پر لیٹا ہوا تھا۔ ہوا نہایت شدید چل رہی تھی جس کی وجہ سے نیند نہ آتی تھی۔ میں نے دیکھا کہ ہوا کا جھونکا جب ذرا زیادہ زور سے آتا تھا تو میرا قلب ذرا دیر کیلئے رک جاتا تھا۔ کتا جب ہم پر حملہ آور ہوتا ہے تو وہ اپنے شور کی وجہ سے بہت زیادہ مہیب معلوم ہوتا ہے۔

نئے آدمی نئے حیوانات خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے خوف کا باعث ہوتے ہیں۔ خصوصاً وہ انسان یا حیوان جو ہماری طرف حملہ آورانہ انداز سے آتے ہوں یہ بالکل جبلی امر ہے اور تجربہ سے پہلے ہوتا ہے۔ بعض بچے بلی یا کتے کو پہلی بار دیکھکر رونے لگتے ہیں اور اگر یہ چاہو کہ اس کو چھولیں تو یہ ہفتوں ممکن نہیں ہوتا۔ بعض ان کو دیکھتے ہی پیار کرنے اور کمر پر ہاتھ پھیرنے لگتے ہیں۔ بعض اقسام کے کیڑے خصوصاً مکڑی اور سانپ سے تو ایسی دہشت پیدا ہوتی ہے کہ اس کو دبانا دشوار ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس خوف کا کتنا حصہ جبلی ہے اور کس قدر ان حیوانات کے متعلق کہانیاں سننے سے پیدا ہو گیا ہے۔ اس امر کا کہ حشرات الارض کا خوف بتدریج پیدا ہوتا ہے خود مجھے اپنے بچے سے ثبوت ملگیا۔ میں نے دو بار زندہ مینڈک اس کے ہاتھ میں دیا۔ پہلی بار تو اس وقت جب اس کی عمر چھ اور آٹھ ماہ کے درمیان تھی اور دوسری بار جب کہ اس کی عمر ڈیڑھ سال کی تھی پہلی دفعہ اسے اس نے فوراً پکڑ لیا۔ باوجودیکہ مینڈک چھوٹنے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس نے اس کے سر کو اپنے منہ میں لے لیا۔ پھر اس نے اس کو اپنے سینہ پر چھوڑ دیا اور یہ چلتا چلتا اس کے چہرہ پر آگیا اور اس سے خوف کی کوئی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ لیکن دوسری بار اگرچہ اس نے اس درمیان میں کوئی مینڈک نہ دیکھا تھا اور نہ اس دوران میں مینڈکوں کے متعلق کوئی قصہ سنا تھا بہت ہی کچھ چاہا کہ وہ اسے چھوئے مگر اس نے نہ چھونا تھا نہ چھوا۔

ایک اور بچے نے جس کی عمر کوئی سال بھر کی ہوگی بعض بہت بڑی بکریوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا اب وہ ڈرتا ہے مگر اس اثناء میں اناؤں اور آیاؤں کی تعلیم اثر کرتی رہی ہے۔ میرے ایک اور بچہ کا ذکر ہے کہ جس روز سے وہ پیدا ہوا تھا اس دن سے آٹھ ماہ تک وہ گھر کا پلا ہوا کتّا دیکھتا تھا اور اس سے خوف کی علامت ظاہر نہ ہوتی تھی۔ اس کے بعد دفعتًہ ایسا ہوا کہ جبلت دفعتًہ ترقی کر گئی اور اس شدت سے کہ اس کی قوت بھی اس کو نہ دبا سکی۔ جب کبھی کتا میرے کمرے میں آتا تو وہ فوراً چیخنے لگتا اور بہت دنوں تک یہ اس کو چھوتے ہوئے ڈرتا تھا۔ یہ کہنا تو بالکل غیر ضروری ہے کہ کتّے کے فعل کو اس انقلاب میں کوئی دخل نہ تھا۔ میری اولاد میں سے دو بچے گھوڑے سے ڈرا کرتے تھے رچٹ بھی اس قسم کا مشاہدہ بیان کرتا ہے۔

پریر ایک بچہ کا ذکر کرتا ہے جو سمندر کو دیکھکر خائف ہو کر چیخنے لگتا تھا بچپن میں تنہائی سے بڑا ڈر لگتا ہے اس کی غایت بالکل ظاہر ہے جیسی کہ بچہ کے جاگنے اور اپنے آپ کو تنہا پاکر چیخنے کی وجہ ظاہر ہے۔

سیاہ چیزیں اور خصوصاً تاریک مقامات سوراخ غار وغیرہ خاص قسم کا ہولناک خوف پیدا کرتے ہیں اس قسم کا خوف تنہائی اور گم ہو جانے کی توجیہ ایک طریق پر کی جاتی ہے اشٹنیڈر کہتا ہے۔

"یہ واقعہ ہے کہ انسان خصوصاً بچپن میں کسی تاریک غار یا گھنے جنگل میں جاتے ہوئے ڈرتے ہیں اس میں شک نہیں کہ یہ خوف ایک حد تک اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ممکن ہے ان مقامات پر خطرناک حیوانات ہوں اور یہ شبہ ان کہانیوں سے پیدا ہوتا ہے جو ہم پڑھتے اور سنتے ہیں مگر اس کے برعکس اس امر کے متعلق یقین ہے کہ کسی خاص ادراک پر اس خوف کا ہونا براہ راست میراث میں ملا ہے۔ جن بچوں کے کانوں تک بھوت پریت کے افسانے نہیں بھی پہنچتے وہ بھی اگر تاریک مقام میں لائے جاتے ہیں تو خوف زدہ ہوتے اور چیختے ہیں خصوصاً

اس حالت میں جبکہ وہاں سے آوازیں بھی آتی ہوں بڑا آدمی بھی اپنے اندر اس کا مشاہدہ کرسکتا ہے کہ شب کے وقت اگر جنگل میں تنہا ہو تو ایک طرح کی ہیبت اس پر طاری ہو جاتی ہے اگرچہ اس کو اس امر کا یقین ہو کہ اس مقام پر ذرا سا بھی خطرہ نہیں ہے۔

اس قسم کا احساس خوف اکثر لوگوں کو تاریکی کے عالم میں اپنے گھروں میں ہوتا ہے لیکن تاریک غار یا جنگل کے خوف سے اس کو کوئی نسبت نہیں ہوتی اس قسم کے جبلی خوف کی توجیہ کرنا کچھ دشوار نہیں۔ بات یہ ہے کہ ہمارے وحشی زمانہ کے اجداد کو غاروں میں خطرناک بہائم خصوصاً ریچھوں کا سامنا ہو جایا کرتا تھا یہ جانور ان پر حملہ آور ہوتے تھے اور حملہ بھی خصوصیت کے ساتھ شب کے وقت اور جنگل میں ہوا کرتا تھا اس وجہ سے تاریکی غاروں اور جنگلوں کے مابین ایک غیر منفک ائتلاف قائم ہو گیا جو توارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

بلند مقامات سے ایک خاص قسم کا چکرا دینے والا خوف پیدا ہوتا ہے اگرچہ اس میں بھی افراد میں باہم بے حد اختلاف ہوتا ہے حرکی تسویقات کی قطعاً کورانہ جبلی نوعیت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ تقریباً ہمیشہ بالکل غیر معقول ہوتی ہیں اور عقل ان تسویقات کے دبانے سے عاجز ہوتی ہے۔ یہ بھی سمندری دوران سر اور شوق موسیقی کی طرح سے نظام عصبی کے عوارض میں سے ہیں جس کی غایت کے متعلق قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ مذکورہ بالا خوف ہم افراد میں باہم اس قدر اختلاف ہوتا ہے کہ اس کے فوائد سے زیادہ اس کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ معلوم ہونا دشوار نظر آتا ہے کہ یہ منتخب جبلت کیونکر ہو سکتی ہے تشریحی اعتبار سے ہونا یہ چاہئے تھا کہ بلندی پر انسان کے دماغ کا توازن اور زیادہ صحیح ہو جاتا نہ کہ وہاں جاکر اُلٹا کسی قسم کا خوف محسوس ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک حد سے آگے خوف کی علت بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ

تھوڑا ڈر ہم کو اس دنیا کے لئے زیادہ موزوں کر دیتا ہے جس میں کہ ہم رہتے ہیں۔ لیکن اشتداد خوف یقیناً مضر ہے۔

غیر طبعی اشیا کا ڈر بھی خوف کی ایک قسم ہے اس کو سچ مچ کے بھوت پریت کے علاوہ اور کسی سبب سے منسوب کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن مجالس تفتیش نفسی کے باوصف عقلیات بھوت پریت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے۔ اس لئے صرف ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض غیر طبعی عوامل کے تصورات حقیقی حالات کے ساتھ اختلاف پا کر ایک خاص قسم کی دہشت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس دہشت کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خاص قسم کی سادہ دہشتوں سے مرکب ہوتی ہے۔ بھوت کے خوف کو انتہا تک پہنچا دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بہت سے معمولی عناصر جمع ہوں مثلاً تنہائی تاریکی نامانوس آوازیں خصوصاً خوفناک آوازیں متحرک اشکال جو کچھ تو نظر آتی ہوں اور کچھ نظر نہ آتی ہوں یا اگر پوری طرح سے نظر آتی ہوں تو بہت ہی ڈراونی ہوں اور امید کی پیہم خلاف ورزیاں ہوتی رہیں۔ یہ آخری جزو ذہنی اور بہت ضروری ہے یہ دیکھکر کہ ایک عمل جس سے ہم واقف ہیں صریحاً ایک غیر معمولی صورت اختیار کئے جا رہا ہے ہمارا خون ابلنے لگتا ہے۔ یہ دیکھکر ہر شخص کے قلب کی حرکت رک جائے گی کہ جس کرسی پر وہ بیٹھا ہوا ہے وہ خود بخود حرکت کر رہی ہے۔ پر اسرار اور غیر معمولی امور کو ادنیٰ حیوان بھی اسی قدر محسوس کرتے ہیں جس قدر کہ ہم خود۔ میرے دوست مسٹر ڈبلیو کے بروکس مجھ سے بیان کرتے تھے کہ میں نے ایک بار ایک بڑے عمدہ کتے کو اس طرح سے ڈرتے دیکھا ہے گویا اس کو مرگی کا دورہ ہو گیا ہے اور سبب اس کے خوف کا محض ایک ہڈی تھی جو ایک دھاگہ میں بندھی ہوئی کھنچ رہی تھی اور کتے نے دھاگہ اور کھینچنے والے کو نہ دیکھا تھا۔ ڈارون اور رومینیز اسی قسم کے تجربات بیان کرتے ہیں غیر طبعی اور مافوق الفطرت کے تصور کے معنی یہ ہیں کہ معمول کی خلاف ورزی ہو جادوگری اور ہوّائیں مافوق الفطرت کے علاوہ

اور عناصر جمع کئے جاتے ہیں مثلاً غار کیچڑ دلدل حشرات الارض لاشیں وغیرہ۔ انسانی مردہ کو دیکھکر ایک طرح کا جبلی خوف پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک حد تک اس کے اجنبی پن سے ہوتا ہے جو بار بار دیکھنے سے جاتا رہتا ہے۔ لیکن یہ دیکھکر کہ مردوں حشرات اور غاروں کا خوف اس کے پریشان خوابوں اور ہذیان کی اکثر اقسام میں بہت زیادہ حصہ لیتا ہے، یہ دریافت کرنا خلاف مصلحت معلوم نہیں ہوتا آیا خوفناک حالات کی یہ صورتیں کسی سابقہ زمانہ میں ماحول کی معمولی چیزوں میں سے نہ تھیں۔ ٹھیٹھ ارتقائی کو اس قسم کے خوفوں اور ان مناظر کی جو ان کا باعث ہوتے توجیہ میں کچھ دشواری نہ ہونی چاہئے۔ کیونکہ وہ تو بلا تامل یہ کہ سکتا ہے کہ ان حالتوں میں ہمارا شعور غارنشین زمانہ کی طرف جا پڑتا ہے جس میں کہ زمانہ حال کی بھی چیزیں ملی ہوئی ہوتی ہیں۔

بعض امراضی خوف اور معمولی خوف کے علامات کی چند خصوصیات بھی ایسی ہیں، جن کی توارث سے توجیہ کی جا سکتی ہے حتیٰ کہ قبل انسانی حالت سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ معمولی خوف میں یا تو خائف بھاگ جاتا ہے یا گم سم ہو کر رہ جاتا ہے۔ آخری حالت ہم کو اکثر جانوروں کی دم کھینچ لینے کی جبلت کو یاد دلاتی ہے۔ ڈاکٹر لنڈ سے اپنی کتاب "ذہن فی الحیوانات" میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنے کے لئے نفس پر بڑا قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دم سادھنا نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے نفس پر قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ محض سکتہ خوف ہوتا ہے جو اس قدر مفید ثابت ہوا ہے کہ موروثی ہو گیا ہے۔ شکاری جانور غیر متحرک پرندے کیڑے یا مچھلی کو مردہ خیال نہیں کرتا بلکہ وہ اس کے دیکھنے ہی سے قاصر رہتا ہے۔ کیونکہ ہمارے حواس کی طرح سے اس کے حواس بھی ساکن اشیاء کی نسبت متحرک اشیاء سے زیادہ متہیج ہوتے ہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو آنکھ مچولی کھیلتے ہوئے لڑکے کو بھی جب ڈھونڈھنے والا قریب ہوتا ہے تو اپنا سانس تک روکنے پر

آمادہ کرتی ہے جو شکاری جانور کو بھی شکار کے انتظار میں بے حس وحرکت لٹاتی ہے اور جو اس کو شکار کی گھات میں آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی دیر ٹھہر کر آگے بڑھاتی ہے۔ یہ اس جبلت کے مخالف ہے جس کی بناء پر جب کسی کی توجہ کو دور سے اپنی طرف منعطف کرنا چاہتے ہیں، تو کودتے ہیں اچھلتے ہیں ہاتھ ہلاتے ہیں اور تختہ پر بیٹھا ہوا مسافر جہاز کو دیکھکر دیوانہ وار کپڑہ ہلاتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض مالی خولیا والے اور دیوانے جو ہر چیز سے ڈرتے ہیں اور پریشانی اور خوف کی وجہ سے بت بنے رہتے ہیں ان کی اس حالت کا تعلق قدیم جبلت سے ہو۔ وہ حرکت کرنے سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے۔ بس یہی ہے کہ حرکت نہ کرنے سے وہ اپنے آپ کو محفوظ ومطمئن محسوس کرتے ہیں۔ کیا دم سادھنے والے حیوان کی ذہنی حالت بالکل ایسی نہیں ہوتی۔

اب خوف کی اس عجیب وغریب مثال کو لو جو کھلے مقامات کے عبور کرنے میں ہوتا ہے یہ ایک بیماری ہے۔ کھلے میدان یا چوڑی سڑکیں عبور کرتے وقت مریض کے قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے اور خوف طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کانپتا ہے اس کے گھٹنے جھک جاتے ہیں، اور ممکن ہے کہ اس خیال سے اس کو غش آجائے۔ اگر اس کو کچھ اپنے پر قابو ہوتا ہے تو وہ گاڑی کے پیچھے اور لوگوں کے ساتھ لگ کر عبور بھی کر جاتا ہے لیکن عموماً وہ راہ کے کنارے اور مکانات کے قریب رہنا چاہتا ہے۔ مہذب انسان میں یہ جذبہ کسی طرح سے مفید نہیں ہے لیکن جب ہم اپنے یہاں کی پلی ہوئی بلیوں میں یہ خوف دیکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اکثر جنگلی حیوانات خصوصاً کترنے والے جانور ہر وقت آڑ میں رہنا چاہتے ہیں اور کھلے میدان میں اسی وقت نکلتے ہیں جب جان ہی پر آ بنتی ہے اور اس وقت بھی یہ ہر شاخ اور ہر ڈھیلے کی آڑ سے فائدہ اٹھاتے ہیں تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عجیب وغریب خوف کہیں اس جبلت کی یادگار نہ ہو جو ہمارے بہت ہی بعیدی اسلاف میں مفید کام انجام دیتی ہو اور اب ہم میں بیماری سے تازہ ہو جاتی ہو

باب ۲۶

ارادہ

افعال ارادی

خواہش آرزو ارادہ ذہن کی ایسی حالتیں ہیں، جن کو ہر شخص جانتا ہے۔ ان کی تعریف کی جائے تو صراحت میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہوگا۔ ہم اُن چیزوں کے محسوس کرنے مالک ہونے اور عمل میں لانے کی خواہش کرتے ہیں، جن کا اس وقت احساس نہیں ہوتا یا جن کے ہم اس وقت مالک نہیں ہوتے، یا جن پر ہم اس وقت تک عمل نہیں کر سکتے۔ اگر خواہش کے ساتھ اس امر کی بھی حس ہو کہ ایسی شئے کا حصول ممکن نہیں ہے، تو ہم اس کی محض آرزو کرتے ہیں لیکن اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ مقصود ہمارے قبضہ قدرت میں ہے تو ہم اس خیال کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کا حصول یا عمل یا تو فوراً ہی معرض حقیقت میں آجاتا ہے، یا چند ابتدائی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔

جو غائتیں ہمارے ارادہ کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتی ہیں، وہ غالباً ہمارے اجسام کی حرکتیں ہیں جب کسی احساس کے محسوس کرنے یا شئے کے حاصل کرنے کا بھی ہم ارادہ کریں وہ ہم کو ان ابتدائی حرکات کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے، جو ہم اس غرض کے لئے کرتے ہیں۔

یہ بات اس قدر واضح ہے کہ مزید تشریح کی حاجت نہیں۔ اس لئے ہم اب اس دعوے سے آغاز کرتے ہیں کہ ہمارے ارادہ سے بلاواسطہ خارج میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں، وہ صرف ہمارے جسم کی حرکات ہوتی ہیں، جن کل پرزوں سے یہ ارادی حرکات پیدا ہوتی ہیں ہم کو اب ان کا مطالعہ کرنا ہے۔

یہ عمل ثانوی قسم کے ہوتے ہیں۔

جن حرکات سے ہم نے اتبک بحث کی ہے، وہ خود حرکتی اور اضطراری تھیں اور کم از کم پہلی بار جب ان کا عمل ہوتا ہے، تو فاعل کو ان کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا۔ جن حرکات کا اب ہمیں مطالعہ کرنا ہے چونکہ ان کی پہلے سے خواہش اور نیت ہوتی ہے اس لئے ان کے متعلق اچھی طرح سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کیا اور کس قسم کی ہوں گی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ارادی حرکات ہمارے اجسام کے اصل نہیں بلکہ ثانوی اعمال ہیں اور یہ نفسیات ارادہ میں یہ سب سے پہلے سمجھنے کے قابل بات ہے۔ اضطراری جبلّی اور جذبی حرکات سب کی سب اصلی اعمال ہیں عصبی مرکز کچھ ایسا بنا ہوا ہے کہ بعض مہیج بعض بندوق کی طرح چل جانے والے حصوں کی لبلبی کو کھینچ دیتے ہیں اور جس جانور میں پہلے پہل اس قسم کا کوئی دھماکہ ہوتا ہے تو اس کو قطعاً ایک نئے قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ چند روز کا ذکر ہے کہ میں ایک بچے کے ساتھ ایک ریلوے اسٹیشن پر کھڑا تھا کہ ایک ڈاک گاڑی گرجتی ہوئی گذر گئی بچہ جو پلیٹ فارم کے کنارہ پر کھڑا تھا چونک پڑا۔ اس کی آنکھیں جھپک گئیں، گھگی بندھ گئی رنگ زرد ہو گیا اور دیوانہ وار روتا ہوا میری طرف دوڑا اور اپنا منہ چھپا لیا۔ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بچہ اپنے طرز عمل سے بھی اسی قدر متحیر ہوا تھا کہ خود ٹرین کے دیکھنے سے اور میں جو پاس کھڑا ہوا اس کی حرکت دیکھ رہا تھا اس کو غالباً اپنی حرکت پر مجھ سے بھی زیادہ حیرت ہوئی۔ بلاشبہ اگر اس قسم کے ردعمل پہلے کئی بار ہو چکے ہوں، تو ہم اس امر سے واقف ہو جاتے ہیں کہ اپنے

سے کیا توقع رکھنی چاہیے، اور اس وقت ہم کو اپنے طرزِ عمل کا پہلے سے خیال ہوتا ہے اگرچہ یہ اسی طرح سے غیر ارادی اور بے قابو ہو جیسا کہ پہلے تھا۔ لیکن اس فعل کا جس کو صحیح معنی میں ارادی کہتے ہیں، پہلے سے خیال ہونا ضروری ہے پس اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذی روح کوئی فعل اس وقت تک پہلی بار ارادتاً نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کو قدرت نے غیب دانی کی قوت عطا نہ کی ہو۔ مگر جس طرح ہم کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکات ہمارے امکان میں ہیں، اسی طرح ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ ہم کون کونسی حسوں کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جس طرح ہم کو حسوں کے ہونے کا انتظار کرنا پڑتا ہے، اسی طرح ہم کو غیر ارادی طور پر حرکات کے وقوع میں آنے کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ پھر کہیں ہم ان میں سے کسی کے متعلق تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہم کو اپنے تمام امکانات کا علم تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پہلے کوئی خاص حرکت اندھا دھند اضطراری یا غیر ارادی طور پر ایک بار ہو کر ذہن میں اپنی تمثال چھوڑ جاتی ہے۔ پھر اس کی دوبارہ خواہش ہو سکتی ہے اور انسان دیدہ دانستہ اس کا ارادہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ اس کا پہلے کیوں کر ارادہ ہو سکتا ہے۔

پس مختلف ممکن حرکات کے تصورات (جو حافظہ میں غیر ارادی عمل سے جمع ہوتے رہتے ہیں)، کی فراہمی ارادی زندگی کی سب سے پہلی ضرورت ہے۔

دو قسم کے تصورات حرکت کے۔

تصورات حرکت یا تو مقامی ہوتے ہیں یا بعیدی یعنی یہ یا تو اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو متحرک حصوں کی حرکت سے ہوتا ہے یا یہ اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو حرکت جسم کے ان حصوں میں پیدا کرتی جن کو متاثر کرتی ہے (مثلاً تھپکیاں، دباؤ، کھرچ وغیرہ)، یا جیسی کہ یہ سنائی دیتی ہے یا نظر آتی ہے یا جو حصے حرکت کرتے ہیں ان کی مقامی حسوں کو احساسات

حرکت کہتے ہیں۔ ان کے تصورات کو تصورات حرکت کہتے ہیں حرکتی حسوں کے ذریعہ سے ہم کو انفعالی حرکات یعنی ان حرکات کا شعور ہوتا جو ہمارے اعضاوتک اوروں کے ذریعہ سے پہنچتی ہیں۔ اگر تم آنکھیں بند کئے ہوئے لیٹے ہو اور کوئی شخص تمھارے ہاتھ یا پاؤں ایک انداز پر رکھ دے، تو تھیں اس کا احساس ہوجاتا ہے اور اس کی مقابل کے ہاتھ یا پاؤں سے پڑے پڑے نقل کر سکتے ہو۔ اسی طرح ایک شخص جو اندھیرے میں یکایک جاگتا ہے تو اس کو اپنی حالت کا علم ہوتا ہے۔ کم از کم معمولی حالتوں میں تو یہ ہوتا ہے۔ مگر جب کسی عضو سے انفعالی حرکات کے علاوہ اور باقی احساسات باطل ہوجاتے ہیں تو ہم کو ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ پروفیسر اے اسٹرومپیل نے اپنے بے حس لڑکے کے متعلق مندرجہ ذیل واقعہ لکھا ہے۔ اس لڑکے کے منبع احساسات میں صرف دو چیزیں تھیں۔ یعنی داہنی آنکھ اور بایاں کان ‘‘بغیر اس کے کہ اس کو خبر ہو اس کے ہر عضو کو حرکت دی جاسکتی تھی۔ اس کو صرف ان حالتوں میں احساس ہوتا تھا جب مفاصل کو نہایت ہی شدت کے ساتھ جھٹکے دئے جاتے تھے۔ خصوصاً گھٹنے کو اس وقت بھی اس کو صرف دباؤ ایک مبہم سا احساس ہوتا تھا۔ ہم اکثر مریض کی آنکھیں باندھ دینے کے بعد اس کو کمرے میں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے گئے اس کو میز پر لٹا دیا اس کی ٹانگوں اور بازوؤں کو نہایت ہی بیہودہ اور بظاہر تکلیف دہ وضع میں رکھا اور اس کو اس کا شبہ بھی نہ ہوا جب اس کے چہرے پر سے یکایک رومال ہٹا دیا جاتا تھا، اور وہ اپنی حالت دیکھتا تھا تو اس کی حیرت کی کوئی انتہا نہ ہوتی تھی صرف جب اس کے سر کو نیچے لٹکا دیا جاتا تھا اس وقت وہ شکایت کرتا تھا کہ میرا سر چکرا رہا ہے مگر اس کی وجہ نہ بتا سکتا تھا کہ کیوں چکر آتا ہے بعد میں وہ آوازوں کے ذریعہ سے پہچاننے لگا تھا کہ میرے ساتھ کوئی خاص حرکت کی جارہی ہے۔’’

"اس کو عضلاتی تکان کی مطلق حس نہ ہوتی تھی۔ اگر اس کی آنکھیں بند کر کے ہم اس سے کہتے کہ ذرا اپنا بازو اٹھاؤ اور اس کو یونہی رکھے رہو تو وہ ایسا بغیر دقت کے کر لیتا تھا۔ مگر دو یا تین منٹ کے بعد بازو کانپنے اور نیچے کو جھکنے لگتا تھا اور اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ وہ اب بھی یہی کہتا تھا کہ میں اس کو اٹھا رکھ سکتا ہوں۔ اگر اس کی انگلیوں کو پکڑ لیا جاتا تو اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ اس کو یہی خیال رہتا تھا کہ میں کھولتا اور بند کرتا ہوں حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں نہ ہوتی تھیں"

کسی قسم کا تیسرا تصور پیدا نہیں ہوتا

پس جب ہم کوئی حرکت کرتے ہیں، تو ہم کو اس کے بعد حرکتی یا بعیدی تصور کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس علاوہ اکثر یہ بھی فرض کیا جاتا ہے کہ عضلی انقباض کیلئے جس قدر قوت صرف ہوتی ہے، اس کا تصور ہمارے لئے ضروری ہے۔ حرکی مرکز سے حرکی عصب کی طرف جو اخراج ہوتا ہے اس کے لئے ایک خاص قسم کی حس فرض کی گئی ہے۔ جو ہماری کل حسوں سے مختلف ہوتی ہے۔ باقی کل حس درآیندہ تموجات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے یہ تموج برآیندہ کے ہمراہ ہوتی ہے اور جب تک اس احساس کا تصور نہیں ہو لیتا اس وقت تک ہمارے ذہن میں کوئی حرکت متعین نہیں ہوتی یہ فرض کیا جاتا ہے کہ حرکت کا درجہ قوت اور سعی کی وہ مقدار جو اس کے کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے، ان کا انکشاف احساس توانائی سے ہوتا ہے اکثر مصنفین کو اس کے وجود سے انکار ہے۔ اور اس کا وجود ثابت کرنے کے لئے جو دلایل پیش کئے جاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ ناکافی ہیں۔

ایک ہی حرکت کرنے میں کوشش کے مختلف مدارج جو فی الواقع محسوس ہوتے ہیں ان سب کا ہمارے سینہ جبڑوں پیٹ اور باقی ایسے اعضاء کے داخلی احساسات سے پتہ چلتا ہے جو کوشش کے زیادہ

ہونے کی صورت میں منقبض ہوتے ہیں بر آئندہ تموج کس قدر ضروری ہے اس کی مقدار کے شعور کی ضرورت نہیں۔ اگر کوئی شے تامل کے لئے بدیہی ہے تو یہ ہے کہ جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کی مقدار عضلات رباطات و مفاصل کے آس پاس کے ورآئندہ احساسات اور حنجرہ سینہ چہرہ اور جسم کے عام حالت سے بالکل ظاہر ہوجاتی ہے جب ہم کسی خاص درجہ انقباض کا خیال کرتے ہیں تو ورآئندہ احساسات کا پیچیدہ مجموعہ جس پر اس وقت ہمارا خیال مشتمل ہوتا ہے، ہونے والی حرکت کے لئے قوت کی صحیح مقدار کو ظاہر کر دیتا ہے اور یہ بھی ظاہر کر دیتا ہے کہ مزاحمت کی کس مقدار کے رفع کرنے کی ضرورت ہے۔

متعلم ذرا اپنے ارادہ کو کسی خاص حرکت کی طرف مبذول کرنیکی کوشش کرے۔ اور پھر اس بات پر غور کرے کہ بذل ارادہ کس شئے پر مشتمل تھا کیا یہ ان مختلف احساسات کے علاوہ تھا، جنہیں حرکت عمل میں آجانے کے بعد پیدا کرتی؟ اگر ہم ان احساسات کو علٰحدہ کرلیں تو کیا کوئی علامت یا اصول باقی رہ جائے گا، یا ذریعہ تحدید و تعین؟ باقی رہ جائے گا جس کے ذریعہ سے ارادہ متعلقہ عضلات کو صحیح شدت سے مہیج کرے اور گمراہ نہ ہو۔ اگر تم ان تمثالات کو جو نتائج حرکت کی منتظر ہوتی ہیں ہم سے لو تو ان جہات کا کامل طور پر مرتب و متعین ہونا تو درکنار جن میں ہمارا ارادہ آغاز حرکت کرتا، تم ہمارے شعور کو کامل خلاص میں چھوڑ دیتے ہو۔ اگر میں پولس کے بجائے بطرس کو خط لکھنا چاہوں تو مجھے اپنے قلم کی حرکت سے پہلے خاص انگشتی حسوں خاص حروف ہجی کی آوازوں۔ کاغذ پر بنی ہوئی خاص اشکال کا خیال ہوتا ہے اور ان کے علاوہ اور کسی کا نہیں ہوتا۔ اگر میں لفظ بطرس کے بجائے لفظ پولس ادا کرنا چاہوں اپنی آواز کے اپنے کان پر واقع ہونیکا خیال اور زبان ہونٹوں اور حلق کے بعض عضلی احساسات تلفظ کی رہبری

کرتے ہیں۔ یہ سب کے سب درآیندہ احساسات ہوتے ہیں، ان کے خیال (جس سے کہ عمل ذہنی طور پر تا بہ امکان پوری طرح سے متعین ہوتا ہے) اور عمل کے مابین کسی تیسرے ذہنی مظہر کی گنجایش نہیں ہوتی۔

اس میں شک نہیں کہ فعل کے عمل میں آنے کے متعلق ایک طرح کی اجازت ایک عنصر رضا یا عزیمت ضروری ہوتا ہے اور یہ میرے اور متعلم دونوں کے نزدیک بلاشبہ فعل کی ارادیت کی اصل روح ہوتی ہے۔ اس اجازت کے اوپر بالتفصیل بحث آیندہ ہوگی۔ فی الحال اس کو مطلقاً نظرانداز کرسکتے ہیں کیوں کہ یہ ایک قدر متقل ہے، جو تمام ارادی افعال کو یکساں طور پر متاثر کرتی ہے اور ان کے مابین امتیاز نہیں کرسکتی۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر داہنا بازو عمل کرے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے اور بایاں بازو استعمال کیا جائے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے۔

پس جب ارادی افعال کی حالت پر غور کیا جاتا ہے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے حسی نتائج کی ایک تمثال ہوتی ہے اور اس کے ساتھ (بعض اوقات) اس امر کا ایک اجازت نامہ یا حکم نامہ ہوتا ہے کہ یہ نتائج واقعات میں منتقل ہو جائیں۔ یہ ہے ارادے کی ذہنی حالت جس کا تامل سے پتہ چلتا ہے۔

ہمارے شعور کا کل مافیہ اور مواد (جس میں شعور حرکت بھی داخل ہے) کی اصل حوالی سے متعلق معلوم ہوتی ہے اور یہ ابتداءً ہم تک اعصاب حوالی ہی سے پہنچتا ہے۔

حرکی اشارہ

حرکی اخراج سے پہلے سب سے آخری تصور جو ہوتا ہے اس کا ہم حرکی اشارہ نام رکھے دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ حرکی اشارہ محض تمثالات موجودہ پر مشتمل ہوتا ہے، یا یہ کہ بعیدی تمثالات بھی اس کے لئے کافی ہو جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اشارہ یا تو موجود حسوں پر مشتمل ہوتا ہے یا بعیدی پر۔ اگرچہ جب ہم کسی حرکت کا سیکھنا شروع کرتے ہیں

اس وقت موجودہ احساسات لازمی طور پر شدت کے ساتھ شعور کے سامنے آتے ہیں لیکن بعد میں ایسا ہونا ضروری نہیں رہتا۔ اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعور سے رفتہ رفتہ خارج ہوتے رہتے ہیں اور جوں جوں ہم کو کسی خاص حرکت کی مشق ہوتی جاتی ہے اسی قدر وہ تصورات جو اس کے لئے حرکی اشارہ کا کام کرتے ہیں بعیدی ہوتے جاتے ہیں جس چیز سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے وہی ہمارے ذہن میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی چیز ہوتی ہے تو اس کو ہم جہاں تک جلد ہو سکتا ہے شعور سے خارج کر دیتے ہیں احساسات حرکت ہمارے لئے کوئی پائیدار دلچسپی نہیں رکھتے ہم کو دلچسپی حرکت کی غایت سے ہوتی ہے اس قسم کی غایت بالعموم کوئی بعیدی حس ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ارتسام ہوتا ہے جو حرکت آنکھ یا کان یا بعض اوقات جلد پر یا ناک میں یا منہ میں پیدا کرتی ہے۔ اب فرض کرو اس قسم کی غایت کا تصور متعین طور پر صحیح اخراج سے ایتلاف پا جاتا ہے۔ اس صورت میں ہیجان کے مقامی اثرات کا خیال اتنا ہی بار ہو جائے گا، جتنا کہ خود احساس ہیجان ہوتا ہے۔ ذہن کو اب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صرف غایت ہی اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔

پس غایت کا تصور اپنی اہمیت کو ہر دم بڑھاتا رہتا ہے۔ اور خود ہی کو کافی و مکتفی بناتا رہتا ہے۔ اگر کبھی سعی کے تصورات آتے بھی ہیں تو ان پر سعی کے احساسات اس قدر غالب ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کی علیحدہ موجودگی سے واقف ہونے کی مہلت بھی نہیں ملتی۔ میں لکھ رہا ہوں مجھے اس وقت اپنی حس تحریر سے علیحدہ ان الفاظ کی شکل و صورت یا وضع اور بناوٹ کا کوئی خیال نہیں ہے جو میرے قلم سے نکل رہے ہیں الفاظ گویا ذہنی کان پر لکھنے سے پہلے نغمہ سرا ہو جاتے ہیں لیکن میری ذہنی آنکھ یا ذہنی ہاتھ پر نہیں۔ یہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ حرکات ذہنی اشارہ پر انتہائے سرعت کے ساتھ عمل میں آجاتی ہیں۔ کسی غایت کے خیال آنے اور اس کو عمل میں لانے کی رائے ہو جانے کے

ساتھ ہی وہ فی الفور سلسلہ کی پہلی حرکت کے عصبی مرکز کو تہیج کر دیتا ہے اور کل سلسلہ پھر خود بخود خاصی اضطراری طور پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ ص ۱۱۵ ص ۱۱۶ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

متعلم اس کو تمام فوری اور بے جھجک ارادی افعال میں صحیح پائے گا ابتدائے فعل میں البتہ کوئی خاص حکم سا ہوتا ہے۔ انسان خود سے کہتا ہے کہ مجھے اپنے کپڑے بدلنے چاہئں اور اس کے بعد بلا کسی ارادہ کے وہ اپنا کوٹ اتار چکتا ہے۔ اور اس کی انگلیاں معمولی طور پر صدری کے بٹن کھولنے میں مصروف ہوتی ہیں۔ یا میں کہتا ہوں کہ مجھے نیچے جانا چاہئے اور اس سے پہلے کہ مجھے معلوم ہو میں اٹھ چکتا ہوں اور چل کر دروازہ کھول چکتا ہوں۔ اس تمام دوران میں غایت کا تصور رہا ہے جس کی چند حسیں بتدریج رہبری کرتی رہی ہیں۔ بلکہ جب ہم اس امر کے دریافت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں کہ حرکت کا احساس کیونکر ہوتا ہے تو حصول غایت میں وہ صحت و تیقن باقی نہیں رہتا۔ شہتیر پر گذرتے وقت اگر ہم اپنے پاؤں کے رکھنے کا خیال نہ کریں تو اس پر اچھی طرح سے گذر جائیں گے (پھینکتے، دبوچتے، نشانہ لگاتے یا ادا کرتے وقت اگر ہم لمسی اور عضلی احساسات کا کمتر خیال کریں اور محض بصری کا بیشتر خیال کریں (یعنی مقامی کا کمتر اور بعیدی کا بیشتر) تو ہم یہ افعال زیادہ اچھی طرح سے کر سکتے ہیں۔ آنکھ نشانہ پر رکھو اور دیکھو کہ تمہارا ہاتھ سے نشانہ خطا نہ ہوگا۔ ہاتھ کا خیال کرو اور بیشتر ایسا ہوگا کہ تمہارا نشانہ خطا ہوگا۔ ڈاکٹر سود آرڈ کا تجربہ ہے کہ وہ پنسل کی نوک سے ایک نقطہ کو لمسی ذہنی اشارہ کی نسبت بصری ذہنی اشارہ سے زیادہ صحت کے ساتھ چھو سکتے تھے پہلی صورت میں وہ ایک شئے کو آنکھیں بند کر کے رکھتے ہیں اور پھر اپنے ہاتھ ہٹا کر اس کو چھونے کی کوشش کرتے ہیں اور دوسری صورت میں وہ ایک چھوٹی ٹشئے کی طرف دیکھتے ہیں، اور چھوتے سے پہلے آنکھیں بند کر لیتے ہیں لمسی صورت

(جب نتائج بہت زیادہ موافق ہوتے ہیں) میں ۱۲ء۱۷ ملی میٹر کی غلطی ہوئی، بصری صورت میں صرف ۱۲ء۳۷ ملی میٹر کی یہ سب تامل اور مشاہدہ کے واضح نتائج ہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ کونسی عصبی تشنیری سے ممکن ہوتے ہیں، اس کو ہم نہیں جانتے۔

باب ۱۹ میں ہم نے بتایا تھا کہ لوگوں کی قوت تمثل میں باہم بیحد اختلاف ہوتا ہے۔ جس قسم کے تمثل کو فرانسیسی مصنف لمسی تمثل کہتے ہیں اس میں غالباً عصبی سعی کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہوں گے۔ ہم کو انفرادی بیانات میں کچھ زیادہ یکسانی کی توقع نہ کرنی چاہئے اور نہ اس بات میں جھگڑنا چاہیے کہ کونسا بیان عمل کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے مجھے امید ہے کہ اب اس امر کی کہ وہ تصور حرکت کونسا ہے جو فعل کو ارادی بنا دینے کے لئے اس سے پہلے ہونا چاہئے میں نے اچھی طرح سے وضاحت کر دی ہے۔ یہ اس عصبی ہیجان کا خیال نہیں ہے جس کی حرکت کو ضرورت ہوتی ہے بلکہ یہ حرکت کے حسی نتائج کا خیال ہے۔ اب وہ نتائج خواہ توںمقامی ہوں یا بعید اور اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ بہت بعید ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات کم ازکم اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ہماری حرکات کیا ہوں گی۔ اب تک میں نے اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ اس امر کا بھی تعین کرتے ہیں کہ یہ کیا ہوں گے۔ اس نے اس میں شک نہیں کہ اکثر متعلموں کو خلفشار میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ بلاشبہ ارادہ کے اکثر واقعات میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا محض تعقل حرکت کے علاوہ کسی اور خاص حکم یا رضا کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس رضا کو میں نے اپنے بیان میں بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو گفتگو کے دوسرے جزو کی طرف لے جاتا ہے

تصوری حرکی عمل سوال یہ ہے کہ کیا حرکت کے محض حسی نتائج کا تصور بطور حرکی اشارہ کے کافی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اس سے پہلے کسی ذہنی حکم عزیمت رضا فرمان ارادہ یا اس کے مماثل کسی شعوری

مظہر کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کو ممکن کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات تو محض حسی نتائج کا تصور کافی ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی زائد شعوری جزو کو بصورت حکم فرمان یا رضا حرکت سے پہلے داخل ہونا پڑتا ہے۔ جن صورتوں میں اس قسم کا حکم نہیں ہوتا وہ نسبتہً اصلی ہیں۔ کیونکہ وہ ارادی افعال کی سادہ قسم ہیں جن میں اس قسم کا حکم ہوتا ہے، ان میں ایک خاص قسم کی پیچیدگی ہوتی ہے۔ جس پر مناسب موقع پر بحث ہوگی فی الحال ہم تصوری حرکی فعل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اس میں خیال آنے کے بعد بلا کسی حکم و رضا کے فعل واقع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی افعال ارادی کی ایک قسم ہے۔

جب کوئی حرکت تصور میں آنے کے بعد ہی بے جھجک اور فی الفور واقع ہوتی ہے، تو فعل تصوری حرکی قسم کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو تعقل اور عمل کے مابین کسی چیز کا توقف نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ عصبی عضلی اعمال کی تمام اقسام درمیان میں حائل ہوتی ہیں۔ لیکن ہم ان سے مطلق واقف نہیں ہوتے تامل سے بس اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل کا خیال کرتے ہیں اور یہ عمل میں آجاتا ہے۔ ڈاکٹر کارپینٹر جنھوں نے سب سے پہلے تصور حرکی فعل کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ انھوں نے (اگر میں غلطی پر نہیں ہوں) اس کو ہماری ذہنی زندگی کے عجائبات میں سے قرار دیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب چیز نہیں بلکہ معمولی عمل ہے۔ باتیں کرتے کرتے مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک پن زمین پر پڑا ہوا ہے یا یہ کہ میری آستین پر گرد لگی ہوئی ہے اور باتوں کے سلسلہ کو توڑے بغیر میں پن کو اٹھا لیتا ہوں یا آستین کو جھاڑ دیتا ہوں میں کوئی قطعی عزم نہیں کرتا بلکہ محض شے کا ادراک اور فعل کا خفیف سا تصور اس کے عمل میں آجانے کے لئے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے میں کھانے کے بعد دستر خواں پر بیٹھا ہوں اور خود کو اخروٹ کی گریاں اور کشمش کھاتا ہوا پاتا ہوں۔ کھانا میں کھا چکا ہوں، مگر گفتگو کے زور میں مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا

کررہا ہوں لیکن میوہ کا ادراک اور اس امر کا خفیف سا تصور کہ
میں اس کو کھا سکتا ہوں خود بخود مجھ سے فعل کرادیتے ہیں۔ بلا شبہ اُنہیں
ارادہ کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے۔ نہ ہمارے اِن عادتی افعال میں ارادہ
کا حکم ہوتا ہے جن سے کہ ہمارے دن کے تمام گھنٹے پر ہوتے ہیں اور
جن کے لئے درآیندہ حس ہم کو اس قدر جلد آمادہ کر دیتے ہیں کہ بسا اوقات
یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کو ارادی کہا جائے یا اضطراری چنانچہ
لوٹز کہتا ہے۔

لکھتے یا پیانو بجاتے وقت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی ایسی پیچیدہ
حرکات یکے بعد دیگرے بسرعت تمام ہوتی ہیں۔ جن کے محرک استحضارات
مشکل سے ایک سکنڈ کے لئے شعور میں رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مدت
اتنی نہیں ہے جس میں اس عام ارادہ کے علاوہ کوئی اور ارادہ پیدا
ہو سکے کہ انسان نے خود بلا کسی مزاحمت کے استحضارات کو افعال
میں تبدیل ہونے دیا ہے۔ ہماری روز مرہ کی زندگی کے تمام
افعال اس طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارا اٹھنا ہمارا بیٹھنا ہمارا چلنا
ہمارا بولنا یہ سب افعال کبھی ارادہ کی کوئی واضح تحریک نہیں چاہتے
بلکہ محض فکر کے ہیجان سے قرار واقعی طور پر ہو جاتے ہیں۔

ان تمام میں فعل کا بلا تذبذب اور قطعی طور پر واقع ہو جانا اس پر
مبنی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی مخالف تصور موجود نہ ہو۔ اس صورت
میں یا تو ذہن میں اُسکے علاوہ کچھ اور ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا ہے تو وہ مخالف
نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ سخت سردی کے زمانہ میں اگر کمرے میں آگ
نہ ہو تو صبح کو بستر سے اٹھنا کس قدر ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے
جسم کا رُواں رواں اس ابتلا کا مخالف ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ بعض
صبحوں کو گھنٹہ سوا گھنٹہ اسی سوچ بچار میں گذار دیتے ہیں کہ اُٹھیں
یا نہ اُٹھیں ہم کو خیال آتا ہے کہ پڑے رہنے سے معمول میں کس قدر
تاخیر ہوگی اور روز مرہ کے کاموں میں کس قدر ہرج واقع ہوگا جی میں

کہتے ہیں کہ اب اٹھنا چاہیئے۔ اتنی دیر تک پڑے رہنا بڑے شرم کی بات ہے وغیرہ لیکن پھر بھی گرم گرم بستر کا مزہ اس کو چھوڑنے نہیں دیتا اور باہر کی سردی اس قدر تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ مدہم اور عزم کمزور پڑ جاتا ہے۔ انسان قریب ہوتا ہے کہ مزاحمت کو دور کردے مگر پھر ملتوی کرتا ہے۔ اب یہ کہ ایسے حالات میں ہم آخرکار اٹھتے کیونکر ہیں؟ میں تو اپنے تجربات کی تعمیم کرکے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ہم اکثر بلا کسی عزیمت اور کشمکش کے اٹھتے ہیں۔ اچانک ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم اٹھ بیٹھے ذرا دیر کے لئے بے شعوری کا سا عالم طاری ہو جاتا ہے ہم سردی اور گرمی دونوں کو بھول جاتے ہیں دن کے کاروبار کے متعلق کسی سلسلہ خیال میں مصروف ہوتے ہیں جس کے دوران میں یہ تصور ذہن کے سامنے آتا ہے بس! اب مجھے پلنگ پہ پڑا نہیں رہنا چاہیئے اور یہ تصور ایسا ہوتا ہے جس کا اس خوش نصیب لمحہ میں کوئی مخالف یا مزاحم پیدا نہیں ہوتا پس یہ اپنا صحیح حرکی نتیجہ پیدا کر دیتا ہے۔ دراصل دوران کشمکش میں خوشگوار گرماہٹ اور ناگوار ٹھنڈ کا نہایت تیزی سے احساس ہو رہا تھا اور اس نے ہماری قوت عمل کو باطل کر رکھا تھا اور ہمارا اٹھنے کا تصور آرزو یا تمنا کی حد تک تھا ارادہ کی حد تک نہ آیا تھا۔ جس وقت یہ مزاحم تصورات رک گئے اصل تصور نے اپنا عمل شروع کر دیا۔

یہ مثال میرے نزدیک چھوٹے پیمانہ پر نفسیات ارادہ کے تمام مسلمات پر حاوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس مظہر پہ خود اپنے اندر غور کرتے وقت مجھے اس حقیقت کا یقین ہوا جو ان صفحات میں مندرج ہے اور جس کی مجھے کسی مزید مثال سے تشریح کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اور یہ بدیہی حقیقت کیوں معلوم نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر تصورات ایسے ہوتے ہیں جن کا نتیجہ عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ ہر ایسی حالت میں

جس میں تصور عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا بلا استثنا، اس کے ساتھ اور ایسے تصورات موجود ہوتے ہیں جو اس کی تسویقی قوت کو باطل کر دیتے ہیں، لیکن اس حالت میں بھی جہاں حرکت مخالف تصورات کی وجہ پوری طرح عمل میں آنے سے رک جاتی ہے یہ نامعلوم طور پر واقع ہو جاتی ہے لوٹز لکھتا ہے "دیکھنے والا بلیرڈ کھیلنے والوں کو گیند پھینکتے یا شمشیر زن کو وار کرتے دیکھکر خود بھی اپنے بازو کو خفیف سی حرکت دے جاتا ہے۔ جاہل افسانہ گو جب کہانی سناتے ہیں تو اس کے ساتھ بہت سی حرکتیں کرتے ہیں۔ پڑھنے والا کتاب میں کسی لڑائی کے منظر کے مطالعہ میں مصروف ہے اس وقت اس کو خود اپنے نظام عضلی میں ایک خفیف سا تناؤ محسوس ہوتا ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں لڑائی کی حرکات کے ساتھ حرکتیں کر رہا ہوں، یہ نتائج اس صورت میں زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں جب صورت میں کہ ہم ان حرکات میں جو ان کی طرف ذہن کو منتقل کر لیتی ہیں زیادہ مصروف ہوتے ہیں۔ استحضارات ذہنی خیال کو عمل میں آنے سے روک سکتے ہیں اسی حد تک یہ پیچیدہ مرکب شعور کی حیثیت سے دھندلے اور خفی ہو جاتے ہیں۔

ارادی کھیل یعنی نام نہاد قرات ذہنی کی نمائشیں جسکو دراصل قرات عضلی کہنا زیادہ موزوں ہوگا جن کا عرصے سے بہت رواج ہو گیا ہے اسی پر مبنی ہے کہ انقباض عضلی تصور کی غیر محسوس طور پر متابعت کرتا ہے اور اس حد تک کہ عزم مستحکم کر لیا گیا ہے کہ انقباض نہ ہوگا اور پھر بھی وہ ہو ہی جاتا ہے۔

اب ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ حرکت کا ہر استحضار کسی نہ کسی حد تک ضرور اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے اور جس حالت میں کہ مخالف استحضارات اس کو ایسا کرنے میں مانع نہیں ہوتے اس وقت سب سے زیادہ اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے۔

حرکت کے لئے قطعی حکم یا ذہنی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخالف اور روکنے والے تصور کے باطل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن متعلم کو اس امر کا یقین کر لینا چاہیئے کہ جب صورت حال سادہ ہوتی ہے اس وقت کسی ذہنی حکم یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی مگر اس خیال سے کہ کہیں متعلم اس عام خیال کا شکار نہ ہو جائے کہ ایسا فعل ارادی جس پر قوت ارادہ صرف نہ ہو، بس اسی قسم کا شہزادہ ہملٹ ہے جس سے شہزادگی کا جزو نکال لیا جائے میں چند باتیں اور بتائے دیتا ہوں۔ فعل ارادی کے بلا کسی ذہنی حکم یا اجازت کے واقع ہو جانیکے ذیل میں اس امر کو ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ خود شعور بذاتہ تسویقی واقع ہوا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ہم کو حس یا خیال ہوتا ہو اور بعد میں حرکت پیدا کرنے کے لئے کسی حرکتی شئے کا اضافہ کرتے ہوں، ہر خفیف سا خفیف احساس جو ہم کو ہوتا ہے کسی نہ کسی عصبی فعلیت کا متلازم ہوتا ہے جو حرکت کے لئے تحریک کرسکتی ہے۔ ہمارے حس اور ہمارے تصور گویا ایسے تموجات کا دوسرا رخ ہوتے ہیں جن کا اصلی نتیجہ حرکت ہوتی ہے اور جو جہاں ایک عصب سے اندر داخل ہوئے کہ معاً دوسری عصب سے باہر نکلنے پر تیار ہوتے ہیں۔ یہ عام خیال کہ شعور فعل سے پہلے ہونا لازمی نہیں اور یہ کہ فعل کسی مزید ارادی قوت سے پیدا ہونا چاہیئے ان خاص واقعات کا قدرتی نتیجہ ہے جن میں ہم فعل کے ہونے سے پہلے ایک غیر محدود مدت غور و فکر میں صرف کرتے ہیں۔ لیکن یہ واقعات معمولی نہیں ہوتے۔ یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں مخالف خیالات حرکت کو وقوع میں آنے سے روکتے ہیں۔ جب مزاحمتیں دور ہو جاتی ہیں ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی اندرونی بند ڈھیلا ہو گیا ہے اور یہ مزید تسویق یا حکم کا کام دی جاتی ہے جس پر حرکت قرار واقعی طور پر عمل میں آجاتی ہے ہم کو اسکے روکنے اور کھلنے کا بار بار تجربہ ہوگا۔ ہمارے فکر کا اعلیٰ جزو اس سے پر ہے لیکن جس صورت میں رکاوٹ نہیں ہوتی اس صورت میں فکری عمل

اور حرکی اخراج کے مابین کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ حرکت عمل احساس کا قدرتی اور فوری نتیجہ ہے جس میں کیفیت احساس کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اضطراری حرکت ہو یا جذبی اظہار یا ارادی زندگی ہر جگہ یہی حال ہے۔ پس تصوری حرکی عمل کوئی معمہ نہیں ہے جس کے اتے پتے بتانے یا تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت ہو۔ یہ تمام شعوری افعال کے طرح سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو اس قسم کے افعال کی توجیہ کا آغاز کرنا چاہئے جن میں ذہنی حکم یا اجازت کا ایک خاص عنصر پایا جاتا ہے۔

اس ذیل میں یہ بیان کر دینا ہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے دبانے روکنے کے لئے بھی اسی طرح کوشش یا حکم کی ضرورت نہیں جس طرح کہ اس کے عمل میں لانے کے لئے نہیں ہوتی۔ اور ممکن ہے حرکت کے عمل میں لانے اور روکنے دونوں کے لئے ضرورت ہو۔ لیکن کل معمولی اور سادہ حالتوں میں جس طرح کہ محض ایک تصور کی موجودگی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ اس طرح ایک دوسرے تصور کی محض موجودگی اس کے عمل کو روک سکتی ہے۔ مثلاً اپنی انگلی کو سیدھا رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کرو کہ گویا اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک لمحہ بھر میں اس میں خیالی تغیر وضع سے ایک خاص قسم کا احساس ہونے لگے گا۔ مگر یہ محسوس طور پر متحرک نہ ہوگا کیونکہ اس کا حرکت نہ کرنا بھی تو ہمارے ذہن کا ایک جزو تھا۔ اس خیال کو نکال کر محض حرکت کا خیال کرو تو یہ فوراً ہی بلا کسی کوشش کے واقع ہو جاتی ہے

بیدار ہوتے ہوئے آدمی کا طرز عمل ہمیشہ دو مخالف عصبی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کے خلایا اور ریشوں کے بعض تموج تو ناقابل بیان لطافت کے ساتھ اس کے حرکی اعصاب پر عمل کرتے ہیں اور بعض ایسی ہی ناقابل بیان لطافت کے ساتھ پہلے تموجات پر عمل کرتے ہیں جو یا تو ان کے معاون ہوتے ہیں یا مزاحم ہوتے ہیں جن سے یا تو ان کی جہت بدل جاتی ہے یا رفتار میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل تموجات کا انجام تو یہ ہونا ضروری ہے کہ یہ حرکی اعصاب کی طرف خارج ہوں، مگر یہ کبھی تو حرکی اعصاب کے ایک مجموعہ کی طرف خارج ہو جاتے ہیں اور کبھی دوسرے کی طرف۔ بعض اوقات یہ اپنے کو توازن کی حالت میں باقی رکھتے ہیں جس کی بنا پر ایک سطحی مشاہد یہ سمجھتا ہے کہ ان کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ ایسے مشاہد کو یاد رکھنا چاہیئے کہ عضویاتی نقطہ نظر سے چہرے کی حرکت، پیشانی کے بل اور سانس کا زور سے لینا بھی اسی طرح سے حرکات ہیں جس طرح سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ بادشاہ کا اشارہ اور قاتل کا وار قتل کردینے میں دونوں مساوی ہیں۔ اور ان تموجات کے خارجی نتائج کا جو ہمارے تصورات کی ناقابل بیان اور پر اسرار روانی کے ساتھ ہوتے ہیں، ہمیشہ شدید اور جسمانی اعتبار سے نمایاں ہونا ضروری نہیں ہے۔

فعل بعد اہتمام اب ہم یہ بیان کرسکتے ہیں کہ فعل عمد میں کیا ہوتا ہے یا اس وقت کیا پیش آتا ہے جب ذہن کے سامنے ایسے متعدد معروض ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے مخالف یا موافق نسبت رکھتے ہیں۔ ان معروضات خیال میں سے ایک فعل کی صورت اختیار کرسکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بجائے خود حرکت کا باعث ہوجاتا ہے۔ لیکن بعض معروض یا ملحوظات حرکی اخراج کے راستہ کو روک دیتے ہیں اور بعض اس کے طالب ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اندرونی بے چینی کا وہ احساس ہوتا ہے جس کو تذبذب کہتے ہیں۔ خوش قسمتی سے یہ حالت اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی بیان و تشریح کی حاجت نہیں ورنہ بیان کے ذریعہ سے اس کا سمجھانا تقریباً ناممکن ہے۔ جب تک کہ یہ حالت باقی رہتی ہے اور ذہن کے سامنے مختلف قسم کے معروض ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم اہتمام یا عمد میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور آخر کار یا تو اصل خیال غالب آجاتا ہے۔ اور حرکت

واقع ہو جاتی ہے یا اپنے حریفوں سے مغلوب ہو کر پست ہو جاتا ہے اور ہمارے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہم نے کسی طرز عمل کے متعلق فیصلہ کرلیا ہے یا اپنا حکم ارادی سنا چکے ہیں۔ معاون اور مزاحم معروضات کو فیصلہ کے اسباب یا محرکات کہا جاتا ہے۔

عمل اہتمام کی پیچیدگی کے لاانتہا مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے ہر لمحہ میں ہمارا شعور نہایت ہی پیچیدہ ہوتا ہے یعنی محرکات کا کل مجموعہ ذہن کے سامنے ہوتا ہے اور ان کے مابین تصادم واقع ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ معروض کا بہ حیثیت مجموعی کل عمل اہتمام کے دوران میں شعور کے اندر کم و بیش مبہم احساس رہتا ہے۔ گر توجہ کے تذبذب اور تصورات کی ایتلافی روانی کی بنا پر اس کے بعض حصے کبھی زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں اور کبھی یہ دب جاتے ہیں اور دوسرے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتے ہیں لیکن اسوقت کے واضح محرکات و اسباب کتنے ہی قوی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ یہ مزاحمت کو رفع کر کے حرکی نتائج کو اپنے موافق عمل میں لانے کیلئے بالکل آمادہ و تیار ہی کیوں نہ ہوں مگر پائین کے تصورات (گو وہ کتنے ہی کمزور کیوں نہ ہوں) کا مبہم احساس حاشیہ کی صورت میں ضرور موجود رہیگا، اور اسکی موجودگی (جب تک تذبذب واقعاً باقی رہے گا) اخراج کے لئے ایک قرار واقعی مزاحمت ہوگا۔ ممکن ہے اہتمام پر ہفتے اور مہینے گزر جائیں اور ذہن بو قفات اس میں مشغول رہے۔ جو محرکات کل اہمیت سے پر معلوم ہوتے تھے آج حیرت انگیز طور پر کمزور معلوم ہوں۔ لیکن مسئلہ کا تصفیہ آج بھی اسی طرح نہیں ہوا جس طرح سے کہ کل نہ ہوا تھا۔ کوئی شے ہم سے یہ کہدیتی ہے کہ یہ خیال عارضی ہے۔ کمزور اسباب پھر قوی ہو جائینگے اور قوی کمزور توازن قائم نہیں ہوتا۔ محرکات کی جانچ ختم نہیں ہوتی۔ یہ کہ ہم کو تھوڑی دیر صبر یا بے صبری کے ساتھ انتظار کرنی چاہیئے یہاں تک کہ ہمارا ذہن کوئی قطعی فیصلہ کرلے۔ ذہن کا اس طرح سے پہلے ایک

مستقبل کی طرف اور پھر دوسرے مستقبل کی طرف مائل ہونا جن میں سے ہر ایک کو ہم ممکن خیال کرتے ہیں ایک مادی شئے کے اِدھر اُدھر حرکت کرنے کے مشابہ ہے۔ اندر سے دباؤ تو ہوتا ہے۔ لیکن پھوٹ نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت جسم مادی اور ذہن دونوں میں غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے۔ اگر لچک ختم ہو جائے اگر بند ٹوٹ جائے اور تموج پھوٹ نکلے تو حالت تذبذب ختم ہو جاتی اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔ فیصلہ کے بہت سے طریقے ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کے مطابق ہو سکتا ہے۔ میں اس کی صرف بہت ہی خاص اقسام کو بیان کرونگا متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں علائم و مظاہر کا تاملی بیان مقصود ہے۔ علّی عامل کے متعلق جتنے سوالات ہیں خواہ تو وہ عصبی ہوں یا ذہنی ان کا ذکر بعد میں آئے گا۔

فیصلہ کی پانچ بڑی قسمیں ہیں

اب فیصلہ کی اقسام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کو معقول کہ سکتے ہیں۔ یہ وہ قسم ہے، جس میں کسی امر کے متعلق مخالف و موافق دلائل کا رفتہ رفتہ اور غیر محسوس طور پر ذہن میں تصفیہ ہو جاتا ہے۔ اور آخر میں ایک صورت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس کو ہم بغیر کسی کوشش یا جبر کے اختیار کر لیتے ہیں جب تک دلائل کا اس طرح سے مقابلہ ہو کر کسی ایک صورت کا زیادہ قوی ہونا دریافت نہیں ہو لیتا، اس وقت تک ہم کو اس امر کا ایک سنجیدہ احساس رہتا ہے کہ ابھی پوری شہادت فراہم نہیں ہوئی اور اس کی وجہ سے فعل واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک دن ہم کو اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ اب معاملہ سمجھ میں آگیا اور اب مزید تامل و تعویق سے اس پر کوئی روشنی نہیں پڑ سکتی اس لئے اس کا فیصلہ کرنا ہی بہتر ہے۔ شک یقین کے ساتھ بہ آسانی بدل جاتا ہے اور دوران تبدل میں ہماری حیثیت بالکل انفعالی ہوتی ہے۔ جو اسباب و محرکات ہم کو فیصلہ پر آمادہ کرتے ہیں وہ خود بخود پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں۔

اور کسی طرح سے ہمارے ارادے کے مرہون نہیں ہوتے۔ لیکن اُس کے ساتھ ہی ہم کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا پورا احساس ہوتا ہے۔ اور کسی قسم کی مجبوری کو محسوس نہیں کرتے۔ اس قسم کی حالتوں میں فیصلہ کا قطعی سبب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کو ایک ایسی قسم سے منسوب کر سکتے ہیں جن پر ہم بلا تامل عمل کرنے کے عادی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر قسم کے اہتمام عمد کا بڑا حصہ فعل زیر غور پر عمل کرنے اور نہ کرنے کی مختلف صورتوں کے تعقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے جس لمحہ میں ہم اس پر کسی ایسے اصول عمل کو منطبق کر سکتے ہیں جو ہمارے انا کا مقررہ و متعین حصہ ہوتا ہے، اس لمحہ میں ہماری حالت شک ختم ہو جاتی ہے۔ با اقتدار لوگ جن کو دن میں متعدد فیصلے کرنے پڑتے ہیں۔ ان کے ذہن میں ایسی اقسام کے چند عنوان ہوتے ہیں ہر عنوان کے ساتھ اس کا ارادی نتیجہ وابستہ ہوتا ہے۔ اور ان کے تحت وہ ہر نئی صورت حال کو لانا چاہتے ہیں۔ جب کبھی صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ اس کے لئے ہمارے پاس نظیر نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسا مقررہ اصول نہیں ہوتا جس پر اس کو منطبق کر سکیں تو ہم بہت ہی پریشان ہوتے ہیں اور صورت حال کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے ہماری حیرانی گویا انتہا نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم کو اس کے لئے کوئی معمولی عنوان ملجاتا ہے ہماری پریشانی ختم ہو جاتی ہے۔ پس استدلال کی طرح سے عمل میں بھی بڑی بات صحیح تعقل کی تلاش ہوتی ہے۔ دنیا کے عقدے ہمارے سامنے اس طرح سے نہیں آتے کہ ان کی پشت پر ان کے نام لکھے ہوں ہم ان کو بہت سے ناموں سے موسوم کر سکتے ہیں۔ عقلمند وہ ہے جو یہ دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ کونسی صورت حال کے لئے کونسا نام سب سے زیادہ موزوں ہے اور ضرورت کیا چاہتی ہے (دیکھو صفحہ ۲۵۷) معقول وہ کہلا سکتا ہے جس کے پاس مقررہ اور قابل قدر غایات کا ذخیرہ ہوتا ہے جو اس وقت تک کسی امر کا فیصلہ نہیں کرتا جب تک

یہ نہیں معلوم کر لے کہ آیا جو کچھ میں کر رہا ہوں۔ وہ ان غایات کے مطابق ہوگا یا ان کے منافی اور مخالف۔

اس کے بعد جو فیصلہ کی دو قسمیں ہیں ان میں تمام دلائل کے جمع ہو جانے سے قطعی حکم صادر ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے ہیں، دونوں کے مابین تصفیہ کرنے کے لئے کوئی ثالث نہیں ہوتا۔ ہم طویل تذبذب اور تامل سے تنگ آجاتے ہیں اور ایسی ساعت آجاتی ہے۔ جس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ نہ فیصلہ کرنے سے تو غلط ہی فیصلہ کر لینا اچھا ہے۔ ایسی حالت میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی اتفاقی واقعہ کسی خاص حرکت کے وقت ہمارے ذہنی تکان میں مداخلت کرتا ہے اور اس سے ایک شق زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ جس کے موافق ہم فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اگر اس وقت کوئی مخالف واقعہ پیش آجاتا تو نتیجہ برعکس ہوتا۔

فیصلہ کی دوسری قسم میں ہم بڑی حد تک اپنے ذہن کو ایک عزم سہی تسلیم کے ساتھ ایسی جہت میں آزاد چھوڑ دیتے ہیں جو اتفاقاً خارج سے متعین ہو جاتی ہے اور ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ہم دونوں راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور واقعات بہر حال درست ہو جائیں گے۔

تیسری قسم میں بھی فیصلہ اتفاقاً ہی ہو جاتا ہے لیکن اس صورت میں یہ کسی داخلی واقعہ کی بنا پر ہوتا ہے نہ کہ کسی خارجی واقعہ کی بنا پر۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قطعی اصول تو ملتا نہیں، تذبذب سے طبیعت پریشان ہوتی ہے، کہ ہم دیکھتے ہیں گویا خود بخود ایک شق پر عمل ہو جاتا ہے۔ عصبی اخراج از خود ایک راہ کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ ناقابل برداشت انتظار کے بعد یہ احساس حرکت اس قدر اچھا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بطیب خاطر اس پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ دل میں ہم کہتے ہیں کہ چاہے آسمان بھی کیوں نہ ٹوٹ پڑے لیکن اب آگے ہی بڑھے چلو۔ اس طرح بغیر غور کئے

اندھا دھند ایک قوت کے ساتھ لگ لینا کہ ہم کو یہ محسوس ہو کہ ہم با ارادہ فاعل نہیں بلکہ محض تماشائی ہیں۔ جو ایک خارجی قوت کے عمل کا تماشا دیکھ رہے ہیں یہ فیصلہ کی ایسی اچانک اور پراز ہیجان قسم ہے کہ کند اور وہمی طبیعتوں میں بہت ہی کم ہو سکتی ہے۔ لیکن جن لوگوں کے جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جو غیر مستقل اور متلون المزاج ہوتے ہیں ان میں یہ اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو لوگ نپولین لوتھر وغیرہ کی طرح سے عالم میں تہلکہ ڈالدینے والے ہوتے ہیں، جن میں سخت جوش کے ساتھ انتہائی قوت عمل بھی جمع ہوتی ہے، جب ان میں جوش و ولولے کے راستہ کو خوف و خدشے بند کر دیتے ہیں تو عزم اکثر اس قسم کا ہوتا ہے نتوج غیر متوقعہ طور پر رکاوٹ کے بند کو توڑ دیتا ہے یہ امر کہ ان لوگوں میں اکثر ایسا ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی کافی دلیل ہے کہ ان سیرتوں کا رجحان حریت کی طرف ہوتا ہے اور خود یہ جبری حالت یقینی طور پر اس توانائی کی طاقت کو زیادہ کر دے گی جو اخراج کے پر ہیجان رستے کے لئے ابھی ابھرا نہ ہوئی ہے

فیصلہ کی ایک چوتھی قسم ہے جو بسا اوقات معمق کو اتنی ہی اچانک طور پر ختم کر دیتی ہے، جتنی کہ تیسری قسم کر دیتی ہے۔ اس قسم کا فیصلہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی خارجی تجربہ یا کسی ناقابل بیان داخلی تغیر کی بنا پر اچانک آسان اور بے پروا حالت سے سنجیدہ اور شدید حالت پر پہنچ جاتے ہیں یا سنجیدہ اور شدید حالت سے آسان اور بے پروا حالت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت ہمارے محرکات و تشویقات میں وہی تغیر پیدا ہوتا ہے جو ناظر کی سطح کی تبدیلی سے اس کے منظر میں واقع ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نہایت ہی سنجیدہ عامل بھی رنج و دہشت کا شکار ہو سکتے ہیں۔ جب اس قسم کی کوئی حالت ہم پر طاری ہو جاتی ہے تو خفیف و بیہودہ خیالات کی قوت محرکہ باطل ہو جاتی ہے اور سنجیدہ تصورات کی قوت محرکہ کئی گونہ زیادہ ہو جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان ادنےٰ کاموں کو جن میں ہم اب تک اپنا وقت ضائع کر رہے تھے ہم فوراً

ترک کر دیتے ہیں اور سنجیدہ مہیب صورت کو جس پر کہ ہم ہنوز اپنے نفس کو آمادہ نہ کر سکتے تھے فوراً عملی طور پر تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس عنوان کے ماتحت وہ تمام تغیرات قلب ضمیر کی بیداریاں وغیرہ آجاتی ہیں جو ہماری سیرت کو قطعاً بدل دیتی اور ہم کو نئے آدمی بنا دیتی ہیں۔ بیرنت اچانک دوسری سطح پر پہنچ جاتی ہے۔ اور تعمق فوراً ختم ہو جاتا ہے۔

فیصلہ کی پانچویں اور آخری قسم میں یہ احساس کہ دلائل تمام کے تمام پیش نظر ہیں اور عقل نے ان کا توازن کر لیا ہے، ممکن ہے کہ موجود ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔ لیکن بہر حال فیصلہ کرتے وقت ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم اپنے ارادی فعل سے پلڑے کو جھکا رہے ہیں پہلی صورت میں یعنی موجودگی کی حالت میں ہم اپنی کوشش کے زور کو منطقی استدلال کے وزن پر زیادہ کرتے ہیں، جو تنہا فعل کو عمل میں لانیکے لئے ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ دوسری صورت یعنی بحالت عدم موجودگی ہم استدلال کے بجائے کسی ایسی شئے کو زیادہ کرتے ہیں جو استدلال کا کام کر جاتی ہے ان امثلہ میں ارادہ کا جو سُست و مردہ اظہار محسوس ہوتا ہے وہ انکو ذہنی اعتبار سے ایک ایسی قسم بنا دیتا ہے جو چاروں سابقہ اقسام سے مختلف ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نقطۂ قوت ارادی کا اظہار کس جانب کو اشارہ کرتا ہے اور کوشش سے ہم ایسی قوت ارادی کے متعلق کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں جو قوت محرکہ سے علیحدہ ہو یہ ایسے امور ہیں جن سے ہم کو یہاں کوئی تعلق نہیں ہے۔ ذہنی اور مظہری اعتبار سے تو وہ احساس سعی جو اول الذکر فیصلے میں مفقود تھا۔ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔ خواہ یہ فیصلہ سخت اور تکلیف دہ فریضہ کی ادائی کے لئے دنیاوی لذات سے قطع تعلق کرنے کے متعلق ہو یا یہ دو قطعاً علیحدہ سلاسل واقعات میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کے متعلق ہو جو دونوں اپنی جگہ پر اچھے اور دلچسپ ہوں اور کوئی ایسا خارجی یا مطلق پسند اصول ان کے مابین نہ ہو۔ جس سے فیصلہ ہو سکے اور فیصلے کے بعد ان میں سے ایک ہمیشہ کے لئے ناممکن الحصول ہو جائے اور

ایک ہمیشہ کے لئے معرض حقیقت میں آجائے۔ بہرحال یہ ایک سخت اور تلخ قسم کا فعل اور ایک غیرآباد اور اخلاقی ویرانہ کے اندر داخل ہونے کے مساوی ہوتا ہے اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو اس صورت میں اور گذشتہ صورتوں میں یہ فرق ہے کہ گذشتہ صورتوں میں فیصلہ کرتے وقت ذہن ایک صورت کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے بحالیکہ اس میں دونوں صورتیں پوری طرح سے نظر کے سامنے رہتی ہیں۔ شکست خوردہ امکان کو ترک کرتے وقت بھی انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ میں غلطی کر رہا ہوں۔ یہ عمداً اپنے جسم میں کانٹا چبھانے کے مساوی ہے۔ اندرونی کوشش کی حس جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے ایسا جزو ہے جو اس پانچویں قسم کو گذشتہ اقسام سے بالکل ممیز اور ممتاز کر دیتی ہے اور یہ بالکل نئی قسم کا ذہنی مظہر بن جاتا ہے۔ انسانی فیصلوں میں سے بیشتر بغیر کوشش کے ہوتے۔ اکثر اشخاص کے آخری فعل کے ساتھ بہت ہی کم سعی کا جزو ملا ہوا ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو یہ غلط خیال کہ فعل ارادی بیشتر کوشش کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس بنا پر پیدا ہو گیا ہے کہ تعمق کے دوران میں ہم کو اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر اب فیصلہ کرنا پڑے تو ہم کو کتنی سعی کرنی پڑے گی۔ بعد ازاں جب فیصلہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ بات یاد آتی ہے اور غلطی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ فیصلہ کرتے وقت بھی کوشش کرنی پڑی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ مظہری واقعہ ہونے کے اعتبار سے ہمارے شعور میں سعی کے موجود ہونے کے باب میں انکار یا شک نہیں کیا جا سکتا اس کے برعکس اس کا مفہوم کچھ ایسا ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں باہم سخت اختلاف ہے۔ اسکی تعبیر پر روحانی علیت تقدیر اور جبر و قدر جیسے اہم و وسیع مسائل مبنی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان حالات کا نہایت اہتمام کے ساتھ مطالعہ کیا جائے جنہیں ارادی کوشش کا احساس پایا جاتا ہے

احساس سعی ابھی کچھ پہلے میں نے کہا تھا کہ شعور یا وہ عصبی عمل جو اسکے ساتھ ہوتا ہے، بالطبع تسویقی ہوتا ہے۔ اس وقت

مجھے یہ شرط اور زیادہ کر دینی چاہئے تھی کہ اس کو کافی طور پر شدید بھی ہونا چاہئے۔ حرکت کو ہیجان میں لانے کے لئے شعور کی اقسام مختلف میں نمایاں اختلاف پائے جاتے ہیں۔ بعض احساسات کی شدت عملی طور پر اخراج سے کم ہوتی ہے اور بعض کی زیادہ ہوتی ہے۔ عملی طور پر کم و زیادہ ہونے سے میری مراد معمولی حالات میں کم و زیادہ ہونے سے ہے۔ یہ حالات ممکن ہے یا تو عادتی روکاٹیں ہوں جیسے خوشگوار کاہلی کا احساس ہوتا ہے اور جو ہم میں سے اکثر میں ایک گونہ سستی پیدا کر دیتا ہے جس کے دور کرنے کے لئے تسویق کے ذرا شدید ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، یا ممکن ہے یہ خود حرکی رغبوں کے ذاتی جمود اور داخلی مزاحمت پر مشتمل ہوں جو اخراج کو اس وقت تک ناممکن بنا دیتے ہوں جب تک داخلی تناؤ پیدا ہو کر متجاوز نہ ہو جائے۔ ان حالات میں مختلف افراد میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک ہی شخص میں یہ مختلف زمانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ عصبی جمود کم و بیش ہو سکتا ہے، عادتی رکاوٹیں گھٹ بڑھ سکتی ہیں۔ خاص فکری اعمال کے عمل اور ہیجانات میں بھی بطور خود تغیر ہو سکتا ہے۔ اور ائتلاف کے بعض راستے کم و بیش قابل گذار ہو سکتے ہیں۔ اس طرح پر بعض محرکات کے واقعی تسویقی اثر بعض سے مختلف ہونے کے لئے بہت سے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں انھیں کی بنا پر ایسے محرک جو معمولاً کم موثر ہوتے ہیں زیادہ موثر بن جاتے ہیں اور جو زیادہ موثر و قوی ہوتے ہیں کمزور بن جاتے ہیں اور ایسے افعال جو معمولاً بلا سعی و کوشش کے ہو جاتے ہیں یا جن چیزوں کا پرہیز معمولاً آسان ہوتا ہے ان پر عمل کرنا یا اُن سے بچنا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے اور اگر ہم عمل میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو کوشش کی بنا پر حرکت پر از تصنع معلوم ہونے لگتی ہے۔ تھوڑی سی مزید تشریح کے بعد یہ امر واضح ہو جائے گا کہ یہ اسباب کونسے ہیں۔

صحت ارادہ	مختلف ذہنی معروضات کی تسویقی قوت میں ایک عام

تناسب ہوتا ہے یہی صحت ارادہ کی پہچان ہے۔ کیونکہ اس کے خلاف وزری بہت ہی خاص اوقات میں اور خاص ہی افراد کر سکتے ہیں معمولاً جن ذہنی حالتوں میں سب سے زیادہ تسویقی مادہ ہوتا ہے وہ یا تو جوشش اشتہا وجذبہ کی مظہر ہوتی ہیں (یعنی جبلی ردعمل کے معروضات ہوتی ہیں)، یا لذات وآلام کے تصورات و احساسات یا ایسے تصورات ہوتی ہیں جن کے ہم کسی نہ کسی وجہ سے عادی ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ان پر ردعمل کرنے کی عادت ہماری سرشت میں داخل ہو جاتی ہے یا بعیدی اشیا کے تصورات کے مقابلہ میں یہ ایسی اشیا کے تصورات ہوتے ہیں جو باعتبار زمان ومکان قریب ہوتی ہیں۔ ان مختلف معروضات کے مقابلہ میں تمام بعیدی ملحوظات کل مجرد تخیلات غیر معمولی استدلال اور ایسے محرکات میں جو بنی نوع کی جبلی تاریخ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے اور جن میں یا تو تسویقی قوت بالکل نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کم یہ اگر کامیاب ہوتے ہیں تو کوشش وسعی سے، اور بیماری کی حالت اور معمولی حالت میں یہی امتیاز ہے کہ معمولی حالت میں غیر جبلی محرکات عمل کو سعی وکوشش سے تقویت پہنچانی پڑتی ہے جب کہیں جا کر کامیاب ہو سکتے ہیں۔

علاوہ بریں صحت ارادہ اس بات کی طالب ہے کہ عمل میں عزیمت یا فعل سے پہلے ایک طرح کی پیچیدگی ہونی چاہئے۔ ہر محرک یا تصور جس وقت کہ یہ اپنی تسویق پیدا کرتا ہے اس وقت اور تصورات بھی پیدا کرتا ہے جن کی تسویقات ان کے ساتھ ہوتی ہیں اور عمل جو کہ اُن تمام قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے وہ نہ تو بہت آہستہ ہونا چاہئے اور نہ بہت ہی سرعت کے ساتھ۔ جس صورت میں فیصلہ خاصہ جلد بھی ہوتا ہے اس صورت میں بھی معمول یہ ہے کہ فرمان ارادہ سے پہلے میدان پر اجمالی نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کونسی صورت عمل بہترین ہے۔ جن لوگوں کا ارادہ تندرست ہوتا ہے۔

ان کی یہ نظر صحیح ہوتی ہے (یعنی محرکات بہ حیثیت مجموعی ایک دوسرے سے معمولی نسبت رکھتے نہ کہ غیر معمولی اور عمل نظر کی رہبری کا اتباع کرتا ہے

ارادہ کی غیر تندرستی

غیر تندرستی ارادہ چند در چند طریق پر پیدا ہو سکتی ہے ۔ ممکن ہے کہ فعل محرک یا تصور کے بعد ضرورت سے زیادہ جلد واقع ہو جائے اور باز رکھنے والے موتلفات کو عمل کرنیکا وقت نہ ملے ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادۂ فوری کہتے ہیں ۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ موتلفات ذہن میں آ تو جاتے ہیں لیکن تسویقی اور باز رکھنے والی قوتوں میں جو معمولاً تناسب ہوتا ہے وہ ناقص ہو ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادۂ کج کہتے ہیں ۔ اور کجی کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یا تو کسی امر میں شدت بہت زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے یا کہیں جمود بہت کم ہوتا یا بہت زیادہ ہوتا ہے یا یہ کہ باز رکھنے والی قوت یا تو حد سے زیادہ ہوتی ہے یا بہت ہی کم ہوتی ہے ۔ اگر ہم کجی کی خارجی علامات کا باہم مقابلہ کریں تو ان کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں پہلی وہ جس میں معمولی عمل ناممکن ہوتا ہے اور دوسری وہ جس میں غیر معمولی عمل غیر ذمہ دارانہ طریق پر سرزد ہوتا ہے مختصراً ہم ان کو ارادۂ مزاحم اور ارادۂ تسویقی کہہ سکتے ہیں ۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ چونکہ نتیجۂ عمل ہمیشہ مانع اور سوق قوتوں کے تناسب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے ہم محض خارجی علامات کی بنا پر نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص میں کس علت کی بناء پر اختلال ارادہ پیدا ہوتا ہے آیا ایک چیز کی زیادتی کی وجہ سے یا دوسرے کی کمی کی بنا پر ۔ انسان اگر معمولی عزم کام میں نہ لائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے اور اگر تسویقی قوت اس میں زیادہ مل جائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے انسان کو ایک کام کا کرنا اس لیے بھی دشوار معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکی ابتدائی خواہش ہی بہت کمزور ہے اور اس لیے

بھی کہ اس کے راستہ میں نئے نئے خطرات پیدا ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر کلاؤسٹن کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوار اس قدر کمزور ہو کہ وہ اچھے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہ رکھ سکے یا ممکن ہے کہ گھوڑے اس قدر منہ زور ہوں کہ سوار اُن پر قابو نہ پا سکے"۔

ارادۂ مسوق (۱) مزاحم قوتوں کے نقص کی بنا پر۔

...یت کی ایک معمولی قسم یہ ہے کہ اس میں تحریکات و تسویقات اس قدر جلد حرکات میں منتقل ہوتی ہوں کہ مزاحم قوتوں کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی وہ تھوری وسیما بی طبائع ہوتی ہیں جن میں جوش حد سے زیادہ ہوتا ہے اور باتیں بہت کرتے ہیں۔ یہ قسم سلافی اور کیلٹی اقوام میں بہت عام ہے اور انگریزوں کا دھیما مزاج اس کے بالکل منافی ہے۔ انگریزوں کو تو یہ لوگ اچکتے ہوئے جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اور اُن لوگوں کو انگریز رینگنے والے جانوروں کے مشابہ نظر آتے ہیں۔ ایک مزاحم اور ایک مسوق ارادہ کے شخص کے مابین یہ تصفیہ کرنا کہ توانائی اور قوت کار کس میں زیادہ ہے دشوار ہوتا ہے۔ ایک مسوق ایطالوی جس کی عقل وادراک عمدہ ہو اتنے سے ذہنی ذخیرہ پر حیرت انگیز انسان معلوم ہو گا جس کا دھیمے اور مزاحم ارادہ کے امریکن میں احساس تک نہ ہو گا۔ وہ اپنی جماعت کا سردار بن جائے گا وہ گیت گائے گا تقریر کرے گا جماعتوں کا قائد و سر گروہ بنے گا عملی نداق کرے گا، لڑکیوں کے بوسے لے گا مردوں سے لڑے گا اور اگر ضرورت ہو تو ملک و قوم کی ان امیدوں کے پورا کرنے اور اُن مہمات کے سر کرنے کی کوشش کرے گا جن سے مایوسی ہو چکی تھی۔ یہ دیکھ کر دیکھنے والا کہے گا کہ اس کے تو جنگل میں اتنا جوش اور اتنی زندگی ہے جو سنجیدہ مزاج آدمی کے کل جسم میں بھی نہیں لیکن سنجیدہ مزاج آدمی کے ذہن میں ممکن ہے یہ تمام احساسات بھی ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احساسات ہوا جو اسی طرح یا اس سے بھی شدید

طریق پر عمل میں آنے کے لئے تیار ہوں بشرطیکہ مزاحمتیں اور رکاوٹیں دور کردی جائیں۔ خدشات کی عدم موجودگی، نتائج سے بے پروائی ملحوظات سے بے اعتنائی اور ہر لحہ کے بیاحت ذہنی کی انتہائی سادگی سے مسوق ارادیکے انسان میں اس قدر حرکی توانائی اور ولولہ پیدا ہوجاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اُس کے جذبات محرکات یا خیالات بھی زیادہ قوی ہوں۔ جوں جوں ذہنی ارتقا ہوتا رہتا ہے انسانی شعور کی پیچیدگی بڑھتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ ہر تسویق کے مزاحم بھی بڑھتے رہتے ہیں۔ ہم انگریزوں میں سے محض اس بنا پر آزادی بیان کس قدر کم ہوجاتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ہمیشہ سچ بولنے پر مجبور پاتے ہیں۔ مزاحمات کے غلبہ کا اچھا بھی رخ ہوتا ہے اور برا بھی۔ اگر کسی شخص کی تسویقات و تحریکات زیادہ تر باقاعدہ بھی ہوتی ہیں اور جلد عمل میں بھی آجاتی ہیں۔ اگر اس میں اُن کے نتائج کے برداشت کرنے کی قوت ہے اور اتنی عقل بھی رکھتا ہے کہ اُن کو کامیاب نتیجہ تک لے جاسکے تب تو اس کا یہ لبلبی والا نظام بہت اچھا ہے کیونکہ یہ خدا کا انعام ہے کہ وہ بے فائدہ غور و فکر کی مصیبت سے بچ گیا ہے اکثر فوجی اور انقلاب انگیز اشخاص کا مزاج ایسا ہی سادہ مگر زیرکی و ذہانت کیساتھ مسوق ہوتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے والے اور پرمزاحمت ذہنوں کو مسائل کا تصفیہ کرنا سخت تکلیف دہ ہوتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ بہت مہتم بالشان مسائل کو حل کرسکتے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر اغلاط سے بچ سکتے ہیں۔ جن میں مسوق بارادہ کے آدمیوں کا مبتلا ہوجانا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لوگ غلطی نہیں کرتے یا اگر غلطی بھی کرتے ہیں تو ایسی جس کی تلافی ہوسکتی ہے تو اُن کی سیرت نہایت دل آویز اور بنی نوع کے لئے نہایت ہی ضروری معلوم ہونے لگتی ہے۔

بچپن یا بعض تکان کی حالتوں میں یا خاص بیماریوں میں

ایسا ہوتا ہے کہ باز رکھنے والی قوتیں تسویقی اخراجات کے روکنے سے قاصر ہو جاتی ہیں۔ اسی حالت میں ایسے شخص کا ارادہ بھی مسوق ہو جاتا ہے جس کا ارادہ معمولی حالت میں مزاحم قسم کا تھا۔ علاوہ بریں بعض اشخاص جن کو تشنج مرگی وغیرہ کا عارضہ ہوتا ہے یا ایسے مجرم جن کے نظام عصبی میں خلل واقع ہوجاتا ہے ان کی ذہنی مشینری اس قدر کمزور ہوجاتی ہے کہ قبل اس کے کہ مزاحم تصورات پیدا ہوں تسویقات فعل کی صورت میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ ایسے اشخاص جن کا ارادہ خلقی اعتبار سے تندرست ہوتا ہے ان میں بری عادتوں سے یہ حالت خصوصاً بعض تسویقات کی نسبت پیدا ہوجاتی ہے۔ معمولی شرابیوں سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم یہ جان کر کہ شراب بری چیز ہے پھر بھی اس کو کیوں پیتے ہو تو نصف اس میں سے یہ کہینگے کہ معلوم نہیں کہ کیوں پیتے ہیں۔ ان کے لیئے یہ ایک طرح کی گھیر سی ہوتی ہے ان کے عصبی مرکزوں کو یہ مرض ہو جاتا ہے کہ جب کبھی بوتل اور گلاس کا تعقل ہوتا ہے تو یہ اس جانب اخراج کی مزاحمت نہیں کر سکتے۔ ان کو اس عرق کی پیاس نہیں ہوتی۔ ممکن ہے اس کا ذائقہ بھی غیر خوشگوار معلوم ہو۔ اور ان کو یہ بھی پوری طرح سے نظر آتا ہے کہ کل کو اس کے پینے کی خاطر پشیمانی اٹھانی پڑے گی۔ لیکن جب وہ اس کا خیال کرتے ہیں یا یہ ان کے سامنے آتی ہے تو اپنے آپ کو اس کے پینے کے لیے تیار پاتے ہیں اور خود کو روک نہیں سکتے اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ایک شخص ہر وقت عشق بازی اور نفس پرستی میں مبتلا رہے اگرچہ جو شئے اس کو اس کی طرف ڈھکیلتی ہو وہ کسی قوی جذبہ اور خواہش کی حقیقی قوت نہ ہو بلکہ محض مبہم و موہوم تصورات ہوں۔ اس مزاج کے اشخاص اس قدر کمزور ارادہ رکھتے ہیں کہ ان کو صحیح معنی میں برا بھی نہیں کہہ سکتے۔ فطری (یا غیر فطری) اشتیاق کے راستے ان میں اس قدر کشادہ ہوتے ہیں کہ ذرا سا بھی ہیجان ہوا اور

ان سے خارج ہو گیا۔ یہ ایسی حالت ہے کہ جس کو علم الامراض میں ہیجان پذیر کمزوری کہتے ہیں۔ جس حالت کو خفا یا مستوری کہتے ہیں وہ عصبی ریشہ کے ہیجان میں اس قدر تھوڑی دیر رہتی ہے کہ دباؤ یا تناؤ کو اس میں جمع ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود تمام جوش اور عمل کے جو مقدار احساس درحقیقت سرگرم کار ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ بہت ہی کم ہو اس غیر متعین توازن کی حالت کا تشنجی مزاج زیادہ تر جولان گاہ ہوتا ہے۔ اس مزاج کے اشخاص میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابھی تو ایک کام سے نہایت ہی سچی اور حقیقی نفرت تھی اور ذرا دیر میں خواہش نے عمل کیا اور وہ گردن تک اسی میں غرق ہو گئے۔

(۲) زیادتی تشویق کی بنا پر۔ اس کے برعکس ایسی حالت میں بھی کردار بے ضابطہ و تسویقی ہو سکتا ہے جہاں عصبی ریشوں کی اندرونی حالت بالکل اچھی ہو اور مزاحم قوت بالکل معمول کے مطابق کیا بلکہ معمول سے بھی زیادہ ہو۔ ایسی حالتوں میں تسویقی تصور کی قوت غیر معمولی طور پر زیادہ ہوتی ہے اور جو شئے اکثر اشخاص کے لئے محض موہوم امکان ہو وہ ایک شخص کے لئے حد سے زیادہ اہم ہو جاتی ہے۔ جنون پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اس قسم کے فرضی تصورات کی مثالوں سے پر ہیں جن کا مقابلہ کرتے وقت بدقسمت مریض کی روح تک تکلیف سے غرق غرق ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آخرکار یہ اس کا شکار ہو جاتا ہے۔ پکے شرابیوں کو جو شراب کی ہڑک اٹھتی ہے یا افیمچیوں اور بھنگڑوں کو افیون اور بھنگ کی ہوتی ہے۔ اس کا معمولی آدمی کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ اگر کمرہ کے ایک کونہ میں شراب کا پیپہ رکھا ہو اور شرابی کے اور اس کے مابین توپ سے مسلسل گولے چھوٹ رہے ہوں تو بھی وہ شراب کے لینے کے لئے اس توپ کے سامنے سے گذرے بغیر نہ رہے گا۔ اگر ایک طرف تو برانڈی کی ایک بوتل ہو اور دوسری طرف قعر جہنم ہو اور اس کو یقین ہو کہ ایک گلاس پیتے ہی میں اس میں ڈھکیل دیا جاؤں گا تو بھی وہ اپنے آپ کو اس سے

باز نہ رکھ سکے گا۔ لیتی شرابیوں میں سے اکثر سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ ڈاکٹر مُسے ساگن سن سنائی ذیل کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔

چند سال ہوئے کہ ایک شرابی اس ریاست کے خیرات خانہ میں لایا گیا چند روز کے عرصہ میں اس نے شراب حاصل کرنے کی مختلف ترکیبیں نکالیں لیکن سب میں ناکامی ہوئی۔ آخر کار اُس نے ایک ایسی ترکیب نکالی جو کارگر ہوگئی۔ وہ خیرات خانہ کے اس حصہ میں گیا جہاں جلانے کی لکڑیاں رہا کرتی تھیں اور ایک ہاتھ کو ایک کندے پر رکھا اور دوسرے میں کلہاڑی لیکر ایسا ہاتھ مارا کہ دوسرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ جا پڑا۔ اب بازو کو لئے۔ خون بہتا ہوا چیختا ہے "تھوڑی سی شراب لاؤ" "تھوڑی سی شراب لاؤ، میرا ہاتھ کٹ کر الگ ہو گیا ہے اُس وقت کی شور پکار میں ایک گلاس شراب لائی گئی اس میں اس نے خون بہتے ہوئے عضو کو ڈالدیا اور پھر منہ کو گلاس لگا کر بے تکلف پی گیا اور فخریہ کہنے لگا کہ اب مجھے تشفی ہوئی ہے۔ ڈاکٹر جے ای ٹرنر ایک شخص کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص مے نوشی کی عادت کے چھڑانے کے لئے میرے زیر علاج تھا۔ چار ہفتہ کے عرصہ میں اُس نے الکوہل کے چھ کنستر خالی کر دئے جن میں بہت ہی خراب قسم کا الکوہل تھا۔ جب اُس سے پوچھا گیا کہ تم نے اس قدر نفرت انگیز کام کیوں کیا تو اس نے جواب دیا کہ جناب! اس اشتہا کو دبانا میرے لئے اسی قدر ناممکن ہے جس طرح سے نہ قلب کی حرکت کو روکنا۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مریض تصور بہت ہی خفیف قسم کا ہوتا ہے لیکن ممکن ہے کہ یہ مریض کو اس قدر پریشان کرے کہ اسے اپنی زندگی سے بیزار کر دے اس کو اپنے ہاتھ میلے معلوم ہوتے ہیں ان کو دھلنا چاہیے۔ وہ جانتا ہے کہ یہ میلے نہیں ہیں لیکن اس تکلیف وہ تصور کو دور کرنے کے لئے وہ ان کو دھوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد ہی تصور پھر آجاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام دن ہاتھ دھونے میں ختم ہو جاتا ہے یا اسکو خیال ہوتا ہے کہ کمرے کے دروازے کھلے رہ گئے ہیں اور اس خیال کے

دور کرنے کے گئے وہ اُن کو بار بار اُتارتا اور پہنتا ہے یہاں تک کہ اُسی میں اس کو دو تین گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص میں اس مرض کا رجحان ہوتا ہے بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جن کو بستر پر لیٹ کر کبھی اس امر کا خیال نہ آیا ہو کہ سامنے کا دروازہ تو بند کرنا بھول ہی گیا ہوں یا باہر کی روشنی تو گل ہی نہیں کی۔ اور بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جو اس بنا پر نہیں کہ ان کو ان امور کی فراموشی کا یقین ہوتا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ تکلیف وہ شک کو دور کر کے سو سکتے ہیں اس کام کو کرنے کے لئے دوبارہ نہ اٹھتے ہوں۔

ارادۂ مزاحم

ان واقعات کے مقابلہ میں جن میں قوت مزاحم کم ہوتی ہے یا تسویق بہت زیادہ ہوتی ہے وہ ہیں جن میں تسویق ناکافی ہوتی ہے یا قوت مزاحم بہت زیادہ ہوتی ہے۔ صفحہ ۲۱۸ پر جو حالت بیان کر آئے ہیں اس سے تو سب واقف ہیں۔ اس میں ذہن سے چند لمحہ کے لئے قوت ارتکاز مفقود ہو جاتی ہے اور ہم کسی متیقن شئے کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کر سکتے۔ ایسے موقعوں پر یہ ہوتا ہے کہ ہم کچھ نہیں کرتے محض خالی الذہن انداز میں کسی شئے کی طرف نظر جمی ہوتی ہے۔ معروضات شعور محسوس ہونے سے قاصر رہتے ہیں یا وہ موجود تو ہوتے ہیں مگر پر اثر ہونے کی سطح تک نہیں پہنچتے معروضات تو معمولاً ہم سب میں اس طرح سے غیر مؤثر موجودگی کی حالت میں ہوتے ہیں۔ ممکن ہے انتہائی تکان کی بنا پر تمام چیزیں ہی ایسی ہو جائیں۔ اس قسم کی ایک حالت کو شفاخانوں میں جنون کی ایک علامت خیال کیا جاتا ہے جس کو بے خیالی کہتے ہیں۔ ارادہ کی صحت اس بات کو چاہتی ہے کہ تصور صحیح ہو اور فعل اس کے مطابق عمل میں آئے لیکن مندرجۂ بالا حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ نظر بالکل صحیح ہے عقل میں کوئی خرابی نہیں مگر فعل یا تو ہوتا ہی نہیں یا ہوتا ہے تو اوندھا سیدھا ہو جاتا ہے۔

انسانی زندگی کا اخلاقی حزنیہ محض اس واقعہ کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ وہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے جو معمولاً ادراک حقیقت و عمل کے مابین ہوتا ہے اور بعض تصورات اس معنی میں حقیقی معلوم نہیں ہوتے کہ ان پر عمل ہو جائے۔ انسانوں میں باہم احساسات و تعقلات میں اختلاف نہیں ہوتا۔ ان کے تصورات امکان اور ان کے معیارات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نہیں ہوتے جس قدر کہ ان کی قسمتوں کے اختلاف سے پتہ چلتا ہے۔ کوئی طبقہ بھی ایسے اچھے عواطف نہیں رکھتا اور راہ زندگی کے اعلیٰ و ادنیٰ کے مابین اس طرح سے فرق نہیں کرتا جس قدر کہ وہ لوگ کرتے ہیں جن کو ہمیشہ ناکامی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے یا جو محض عواطفی یا شرابی یا تدبیریئے واماندے ہوتے ہیں یا جن کی زندگی علم و عمل کے مابین ایک طویل تناقض ہوتی ہے اور جو باوجود اس کے کہ نظریہ پر پوری طرح سے حاوی ہوتے ہیں اپنی متلون سیرتوں کو استوار نہیں کر سکتے۔ شجر علم سے اُن لوگوں کی طرح کوئی متمتع نہیں ہوتا۔ جہاں تک اخلاقی بصیرت کا تعلق ہے باضابطہ اور خوش حال عوام جن کو وہ کالانعام کہتے ہیں وہ دودھ پیتے بچوں کی طرح سے ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان کا اخلاقی علم اُن کا بس یہ وہ بڑبڑانا اور شور مچانا۔ ان کا دیکھنا، تنقید کرنا اعتراض کرنا خواہش کرنا اور قدرے عزم کرنا، کسی عزم بالتجزم کی صورت اختیار نہیں کرتا ان کی آواز کبھی بلند نہیں ہوتی اور ان کی گفتگو جملہ شرطیہ سے کبھی جملۂ انشائیہ میں منتقل نہیں ہوتی، یہ کبھی مہر سکوت کو نہیں توڑتے کبھی دیدبان کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے۔ روسو اور ریسٹف جیسے اشخاص میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کل تسویقی قوت ادنیٰ محرکات ہی کے ہاتھ میں ہے اور ایسی ٹرینوں کی طرح جن کو راستہ پر قابو ہوتا ہے وہ بلا شرکت غیرے راستہ پر قابض رہتے ہیں۔ ان کے پہلو بہ پہلو عمدہ محرکات بھی بہ کثرت ہوتے ہیں لیکن ان تک فتیلہ کا شعلہ کبھی نہیں پہنچتا۔ اور ان کا اُس

شخص کے کردار پر اس طرح سے کوئی اثر نہیں ہوتا جس طرح سے کہ اس شخص کے کہنے کا اثر ڈاک گاڑی پر نہیں ہوتا جو راہ میں اس کو ٹھہرا کر اپنے بٹھا لیجانے کے لیئے شور مچاتا ہے۔ یہ ختم وقت کے جانبدار ساز ہوتے ہیں۔ بہترین کے دیکھنے اور بدترین پہ عامل ہونے سے جو شعور پیدا ہوتا ہے وہ ان تکلیف دہ احساسات میں سب سے زیادہ الم ناک ہوتا ہے جن سے انسان کو اس عالم رنج و محن میں دوچار ہونا پڑتا ہے۔

کوشش اصل قوت کے مانند معلوم ہوتی ہے۔

اب ہم کو ایک نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ کب کوشش ارادہ کو پیچیدہ کر دیتی ہے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب کبھی کسی نسبتہً قلیل الوقوع اور معیاری تسویق کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ جبلی اور عادتی اقسام کی تسویقات کو دبا دے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب شدید شوق ہیجان روک دئے جاتے ہیں یا شدید مزاحم حالات پر طبیعت غلبہ پاتی ہے۔ معمولی تندرست آدمی کو ممکن ہے اپنی زندگی میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت نہ ہو لیکن ہیرو اور مخبوط الحواس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے ان تمام حالات میں قدرتی طور پر ہم کو کوشش کا تعلق اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک فعلی قوت ہے جس کا ہم ان محرکات پر اضافہ کر دیتے ہیں جو بالآخر کامیاب ہوتے ہیں۔ جب خارجی قوتیں کسی جسم سے متصادم ہوتی ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نتیجۂ حرکت کم سے کم مزاحمت یا زیادہ سے زیادہ کھچاؤ کی راہ سے وقوع پذیر ہوا ہے۔ لیکن یہ واقعہ بھی حیرت انگیز ہے کہ ہماری فطری زبان ارادہ بالسعی کے متعلق ایسا کچھ نہیں کہتی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم اولی طریق پر چلیں اور کم سے کم مزاحمت کے راستہ کی تعریف اس طرح کریں کہ کم سے کم مزاحمت کا راستہ وہ ہوتا ہے۔ جس راستہ سے عمل ہوتا ہے تو طبیعی قانون ذہنی حلقہ پر بھی صادق آنا چاہیئے۔ لیکن ارادہ کی تمام مشکل حالتوں میں جب

شاذ اور معیاری محرکات پر عمل ہوتا ہے تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس راہ کو اختیار کیا گیا وہ سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ تھی اور یہ کہ معمولی محرکات زیادہ طالب عمل اور آسان تھے۔ جو شخص جراح کے نشتر کے نیچے اُف تک نہیں کرتا یا جو فرض منصبی کی خاطر اپنے آپ کو خلقت کا نشانہ ملامت بناتا ہے اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا جس راہ کو میں اختیار کر رہا ہوں اس میں فی الحال سب سے زیادہ مزاحمت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں اپنی تحریصات و تسویقات پر غالب آگیا۔

لیکن کاہل شرابی اور بزدل اپنے کردار کے متعلق کبھی اس طرح سے نہیں کہتے نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنی توانائی کا مقابلہ کرتے ہیں، اپنے ہوش پر غلبہ پا لیتے ہیں اپنی شجاعت و جرأت کو زیر کر لیتے ہیں وغیرہ۔ اگر عام طور پر ہم عمل کے تمام سرچشموں کو ایک طرف تو میلانات کے ماتحت لائیں اور دوسری طرف معیارات کے، تو عیاش اپنے کردار کے متعلق کبھی یہ نہیں کہتا کہ یہ میرے معیارات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے لیکن پارسا اور صاحب اخلاق آدمی ہمیشہ یہ کہتا ہے کہ یہ میرے میلانات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ عیاش ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے اس کی کاہلی اور بے کاری ظاہر ہوتی ہے وہ کہتا ہے کہ بر وقت عمل میں اپنے معیارات بھول جاتا ہوں، کہ میرے کان فرائض کی طرف سے بہرے ہو جاتے ہیں وغیرہ، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معیاری محرکات کو بلا کسی کوشش کے نظر انداز کیا جا سکتا ہے اور یہ کہ قوی ترین تمنا میلانات کی راہ میں ہوتا ہے اس کے مقابلہ میں معیاری تسویق ایک خفیف سی آواز معلوم ہوتی ہے جس کے غالب ہونے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو مصنوعی طور پر تقویت پہنچائی جائے۔ اس کو تقویت کوشش و سعی سے پہنچتی ہے جس سے ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ قوت میلان کی مقدار تو مقرر ہے مگر قوت معیاری کی مقدار گھٹ بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جب سعی کی مدد سے ایک معیاری محرک قوی جسمی مزاحمت پر کامیاب و کامران ہوتا ہے تو

اس کی مقدار کو کونسی شئے متعین کرتی ہے؟ خود مزاحمت کی شدت اگر میلان حسی کم ہوتا ہے تو سعی بھی تھوڑی ہوتی ہے۔ سعی اپنے مخالف کی موجودگی کی وجہ سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر معیاری یا اخلاقی عمل کی مختصراً تعریف کرنی ہو تو، اس سے بہتر اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کہ یہ وہ عمل ہے جو سب سے زیادہ مزاحمت و مخالفت کے باوجود ہوتا ہے۔

ان واقعات کو علامات کے ذریعہ مختصراً اس طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ م میلان کے بجائے ہے، ت تسویق معیاری کی نمایندگی کرتی ہے، ۔ س سعی کے لئے ہے۔

ت > بذاتِ خود م

ت + س > م

بالفاظ دیگر اگر س کا ت پر اضافہ ہو جائے تو م فوراً اپنی مزاحمت کو کم سے کم کر دیتا ہے اور حرکت اس کی مخالفت کے باوجود واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن س، ت کا لازمی جزو نہیں ہوتا۔ یہ شروع ہی سے اتفاقی اور غیر متعین معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کو کم و بیش کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس کو پوری طرح پر کام میں لائیں تو سب سے اڑی ذہنی مزاحمت کو سب سے کم ہیں بدل سکتے ہیں کم سے کم واقعات۔ سے تو ہم پر خود بخود یہی اثر مرتب ہوتا ہے لیکن ہم اس اثر کی حقیقت کے متعلق فی الحال بحث نہ کریں گے بلکہ فی الحال ہم اپنی تفصیل کو جاری رکھتے ہیں۔

لذت والم سرچشمہ عمل کی حیثیت رکھتے ہیں	مقاصد اور ان کے خیال سے ہمارے عمل کا آغاز ہوتا ہے لیکن عمل کے ساتھ لذات و آلام کا جو تجربہ ہوتا ہے اس سے خود عمل متاثر ہوتا ہے اور یہ اس کو منضبط کرتے ہیں بعد میں خیالات لذات و آلام تسویقی اور فراحمی قوت حاصل کر لیتے

ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی لذت کا خیال بھی لذت بخش ہی ہو بلکہ عموماً یہ اس کے برعکس ہوتا ہے جیسا کہ ڈینٹی کہتا ہے (nessun maggior doloie)

اور نہ یہ ضروری ہے کہ الم کا خیال المناک ہو جیسا کہ ہومر کہتا ہے کہ غم بسا اوقات بعد میں باعث تفریح ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ لذات خاص عمل کے لیے نہایت قوی معاون ہوتی ہیں اور آلام موجودہ نہایت قوی مزاحم اس لیے لذات و آلام کے خیال ان خیالات میں سے ہیں جن میں سب سے زیادہ تسعیقی اور مزاحمی قوت ہوتی ہے۔ پس ان خیالات کو دیگر خیالات سے ٹھیک کیا نسبت ہوتی ہے؟ یہ کسی قدر توجہ کا طالب ہے۔

اگر کوئی حرکت خوشگوار معلوم ہوتی ہے تو ہم اس کا اعادہ کرتے ہیں۔ اور اس وقت تک اعادہ کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اس کی لذت باقی رہتی ہے۔ اگر ہم کو اس صورت سے تکلیف ہوتی ہے تو ہمارے عضلی انقباضات اسی وقت رک جاتے ہیں۔ اس آخری صورت میں مزاحمت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ انسان کے لیے اپنے آپ کو آہستہ آہستہ اور جان بوجھ کر زخمی کر لینا تقریباً ناممکن ہوتا ہے اس کے ہاتھ باعث تکلیف ہونے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں بہت سی لذتیں ایسی ہیں جن کا ایک بار ذائقہ چکھنے کے بعد ہمارے لیے اس عمل کو جاری رکھنا ناگزیر ہو جاتا ہے، جس کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات پر اس قدر وسیع و مکمل ہوتا ہے کہ ایک فلسفی نے تو یہ فیصلہ ہی کر دیا ہے کہ ہمارے عمل کے لیے محض یہی محرک ہوتے ہیں اور یہ کہ جب کبھی یہ موجود نہیں ہوتے تو محرک عمل ان کے بعیدی تمثالات ہوتے ہیں جو نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

لیکن یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ گو لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات پر بہت زیادہ ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتے محرک حرکت صرف لذات و آلام ہی ہوتے ہیں مثلاً جبلی اور جذبی اظہارات میں ان کو قطعاً کوئی دخل نہیں ہوتا۔ کون شخص ہو گا جو ہنسی کی لذت کے خیال سے ہنستا ہو گا اور ناک بھوں چڑھانے کی لذت کے خیال سے ناک بھوں چڑھاتا

ہوگا؟ کون شخص ہے جو شرمانے کی تکلیف سے بچنے کے لئے شرماتا ہے؟ کون شخص ہے جو غصہ غم یا خوف میں ایسی حرکتیں کرتا ہے جن کی داعی ان کی لذت ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں میں حرکات اضطراراً اس قوت سے عمل میں آتی ہیں جو عصب میں ہوتی ہے جس کو محرک ایسے نظام عصبی پر صرف کرتا ہے جو اس کے مطابق ردعمل کرنے کے لئے تیار رہتا ہے۔ جن چیزوں کے دیکھنے سے ہم غصہ محبت یا خوف سے متاثر ہوتے ہیں، جو ہمارے رونے ہنسنے کا باعث ہوتی ہیں وہ خواہ ہمارے حواس کے سامنے ہوں یا محض تصور میں ہمارے سامنے آئیں ان میں یہ خاص قسم کی تسویقی قوت ہوتی ہے۔ ذہنی حالتوں کی تسویقی کیفیت وہ صفت ہے جس سے ہم تجاوز نہیں کر سکتے۔ بعض ذہنی حالتوں میں یہ کیفیت زیادہ ہوتی ہے بعض ذہنی حالتوں میں اس کا رخ ایک طرف ہوتا اور بعض میں دوسری طرف۔ احساسات لذت والم میں یہ ہوتی ہے۔ حقیقت کے ادراکات و تمثلات میں یہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی خاص طور پر یا کلیتہً اس کا حامل ہو شعور کا (یا عصبی عمل کا جو اس کی تہ میں ہوتا ہے) خاصہ یہ ہے کہ کسی نہ کسی قسم کی حرکت کا باعث ہو۔ اب اس امر کی توجیہ ارتقائی تاریخ سے متعلق ہے کہ یہ ایک شخص اور ایک شئے متعلق ایک طرح کا ہوتا ہے اور دوسرے شخص اور دوسری شئے کے متعلق دوسری طرح کا ہوتا ہے۔ بہرحال اصل تسویقات جس طرح سے بھی پیدا ہوتی ہوں اب ہمیں ان کو اس طرح سے بیان کرنا چاہئے جس طرح سے کہ وہ موجود ہیں۔ اور جو لوگ ان کی توجیہ کے باب میں ہر مثال اور ہر موقع پر اپنے آپ کو یہ کہنے پر مجبور پاتے ہیں کہ یہ لذت کی خواہش اور الم سے گریز کے نتائج ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ عجیب وغریب قسم کے غایتی وہم میں پھنسے ہوئے ہیں۔ اگر لذت کا خیال محرک عمل ہو سکتا ہے تو یقیناً اور خیالات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس بات کا تصفیہ تو تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے کہ کون کون سے خیالات عمل کے محرک ہو سکتے ہیں۔ جذبہ اور

جبلت کے بابوں میں یہ بات معلوم ہوچکی ہے کہ ان کے نام لاتعداد ہیں۔ اس فیصلہ پر ہم کو مطمئن ہوجانا چاہئے، اور ایسی پر فریب سادگی کے پیچھے نہ پڑنا چاہیے جس کی قیمت میں ہم کو حقیقت نفس الامری کے نصف حصے کو قربان کرنا پڑتا ہو۔

اگر ہمارے ان اولین افعال میں لذت والم کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو ہمارے آخری افعال یا ان اکتسابی اعمال میں کیا ہوگا جو عادتی بن چکے ہیں زندگی کے معمولی افعال کپڑے پہننا اور اتارنا کام کے لئے جانا اور کام سے واپس یا اس کے مدارج پورے کرنا یہ سب کچھ لذت والم کے بلا کسی حوالہ کے ہوتا ہے سوائے ان حالتوں کے جن کا شاذ و نادر ہی وقوع ہوتا ہے۔ یہ تصوری حرکی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ جس طرح سے میں سانس لینے کی لذت کی خاطر سانس نہیں لیتا بلکہ خود کو محض سانس لیتا ہوا پاتا ہوں۔ اسی طرح میں لکھنے کی لذت کی خاطر لکھتا بھی نہیں بلکہ یہی ہوتا ہے کہ ایک بار میں لکھنا شروع کر دیتا ہوں، اور اس وقت ذہن میں ایک طرح کا ہیجان ہوتا ہے جو اس طرح سے خارج ہوتا رہتا ہے اور میں خود کو لکھتا ہوا پاتا ہوں۔ لاپروائی کے عالم میں خود کو میز پر چاقو کا دستہ پھراتے ہوئے دیکھتا ہوں۔ اب اس کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے مجھے کوئی لذت حاصل ہوتی ہے جس کی خاطر میں ایسا کر رہا ہوں، یا مجھے اپنی تکلیف کا اندیشہ ہے جس سے محفوظ رہنے کے لئے میں نے یہ صورت اختیار کی ہے۔ ہم سب سے اس قسم کی حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں اور اس لئے ہوتی ہیں کہ اس وقت ہم خود کو ان پر مجبور پاتے ہیں اور ہمارے نظام عصبی کچھ ایسی ساخت رکھتے ہیں کہ وہ اسی طرح سے چھلک پڑتے ہیں۔ اپنے اکثر بے صرفہ یا خالص عصبی اور جسمانی بے چینی کے اعمال کی قطعاً کوئی وجہ بتائی نہیں جا سکتی۔

یا ایک جھینپو اور غیر ملنسار شخص کے متعلق کیا کہا جائے گا جس کو ایک چھوٹی سی مجلس احباب میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے

تو وہ نہایت ہی سرد مہری سے قبول کرتا ہے۔ اس قسم کی مجالس میں شرکت اس کو سخت گراں معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تم جانتے ہو کہ تمہاری موجودگی ہی اس کو مجبور کرتی ہے۔ کوئی حیلہ یا عذر سمجھ میں نہیں آتا اور وہ مجبور ہو کر اقرار کر لیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنے اوپر لعنت بھیجتا جاتا ہے کہ میں یہ کیا کر رہا ہوں۔ وہ بہت کم اپنے نفس پر اختیار رکھتا ہے۔ اس کا کوئی ہفتہ بھی ایسا نہیں گذرتا جس میں اس سے اس قسم کی غلطی سرزد نہیں ہو جاتی۔

اس قسم کے جبری ارادے کی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے سب افعال کے متعلق یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ یہ استحضاری لذت کے نتائج ہیں یہی نہیں بلکہ انکو استحضاری مفید چیزوں کے زمرہ میں بھی شمار نہیں کیا جا سکتا۔ مفید چیزوں کے لئے لذت بخش چیزوں کی نسبت زیادہ قوی محرک عمل ہو سکتے ہیں لیکن جس طرح ہمارے تمام افعال لذات کے عنوان میں نہیں آتے اسی طرح ہمارے تمام افعال فوائد کے عنوان کے ماتحت بھی نہیں آتے۔ کل مریض تسویقات، اور بیماری کے مقررہ تصورات اس کی مخالف مثالیں ہیں۔ ایسی حالت میں فعل کو اس کی خرابی ہی سے طبعی منزلت حاصل ہوتی ہے۔ ممانعت کو اٹھا لو تو اس کی دلچسپی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ طالب علمی کے زمانہ کا ذکر ہے کہ ایک طالب علم کالج کی ایک عمارت کی بالائی منزل سے گر پڑا جس سے کہ وہ تقریباً مر ہی گیا۔ ایک اور طالب علم کو جو میرا دوست بھی تھا اس کھڑکی کے پاس سے جس سے کہ وہ طالب علم گرا تھا روزانہ گذرنا پڑتا تھا۔ اور آتے جاتے اس کا ہمیشہ یہ جی چاہا کرتا تھا کہ لاؤ میں بھی گر دیکھوں۔ وہ طالب علم چونکہ رومن کیتھولک مذہب کا تھا اس لئے اس نے اپنے ناظم سے اس کا ذکر کیا۔ جس نے کہا کہ بہتر ہے اگر تمہارا یہ جی چاہتا ہے تو تمہیں ضرور گرنا چاہیئے۔ جاؤ! اور ضرور گر دیکھو! اس سے اس کی خواہش فوراً رک گئی۔ ناظم جانتا تھا کہ مریض ذہن کا کیونکر علاج کرنا چاہیئے۔ لیکن ہم کو محض بری اور غیر خوشگوار چیزوں کی کبھی کبھی حرص آجانے کے متعلق بیمار ذہنیتوں سے مثالیں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے جس شخص کے کہیں زخم ہوتا ہے یا کہیں چوٹ لگ جاتی ہے مثلاً دانت میں تکلیف ہوتی ہے تو وہ محض درد پیدا کرنے کے لئے اس کو بار بار دباتا ہے۔ اگر ہم کسی نئی قسم کی بدبو کے قریب ہوتے ہیں تو محض یہ دیکھنے کے لئے یہ کس قدر بری ہے ہم اس کو بار بار

سونگھتے ہیں۔ آج ہی میں ایک مہمل دبیہودہ جملہ کو باربار دھراتا رہا، اوراس کے ذہن پر مستولی ہونے کا راز محض اس کی بیہودگی اورمہمل پن کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔

جو شئے انعطاف توجہ کا باعث ہوتی وہی عمل کو متعین کرتی ہے

اگر اُس شرط کا جس پر اشیا کی تسویقی اورمزاحمی قوت مبنی ہوتی ہے نام معلوم کرنا ہو تو بہتر ہے یہ کہا جائے کہ یہ انکی دلچسپی ہے۔ دلچسپ ایسا عنوان ہے جس کے ماتحت خوشگوار و ناگوار ہی نہیں بلکہ وہ چیزیں بھی آجاتی ہیں جو مرض کی بنا پر خوشگوار معلوم ہوتی ہیں یا جو ویسے ہی ذہن کو پریشان کرتی ہیں اورعادی چیزیں بھی آجاتی ہیں کیونکہ معمولاً توجہ عادتی راہوں سے گزرتی ہے اورجس شئے کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ وہی ہوتی ہے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو تصور کی تسویق کا راز ان خاص علائق میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ممکن ہے کہ اس کے حرکی اخراج کے راستوں سے ہوں (کیونکہ کل تصورات کو اس قسم کے راستوں سے کچھ نہ کچھ علائق ہوتے ہی ہیں)، بلکہ ایک ابتدائی مظہر میں تلاش کرنا چاہئے جو اُن کی وہ فوریت واہمیت ہے جس سے کہ یہ توجہ کو مجبور کرسکتا اور شعور پر غالب آسکتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک بار یہ اس طرح سے غالب آجاتا ہے اورکوئی تصور اس کو اپنی جگہ سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا۔ اس کے جو حرکی نتائج ہوں گے وہ لازمی طور پر واقع ہوجائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس کی تسویق ضرورت سے زیادہ ہوگی اوراس کا اظہار معمولی طریق پر ہوجائے گا۔ جبلت جذبہ معمولی تصوری حرکی عمل تنویم کے اشارے مرضی تسویق اور جبری ارادہ میں دیکھ چکے ہیں کہ محض تصور مسوق وہی ہوتا ہے جو توجہ پر مستولی ہوتا ہے۔ جس حالت میں لذت والم حرکی مسوق کے طور پر عمل کرتے ہیں وہاں بھی یہی ہوتا ہے کہ اپنے ارادی نتائج پیدا کرنے کے ساتھ ہی اورخیالات کو شعور سے خارج کردیتے ہیں۔ ہمت کی جن پانچ قسموں کا ذکر ہوا ہے ان میں بھی بروقت فرمان رضا یہی ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں جس سے یہ نہ معلوم ہوتا ہو کہ تسویق قوت کی اولیں شرط یہ ہے کہ تصور مسوق شعور پر پوری طرح سے مستولی ہو۔ ہماری تسویقات کو جو شئے روکتی ہے وہ محض مخالف دلائل کا خیال ہے۔ ذہن میں ان کی موجودگی محض انکار کرادینے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم ایسے کام نہیں کرسکتے جو بجائے خود خاصے دلچسپ ہوتے ہیں۔

اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی خدشات شکوک اور اندیشوں کو بھول جائیں تو ہم سے نہایت ہی شدید قوت اور عجیب وغریب جوش وخروش کا اظہار ہو۔

ارادہ ذہن اور اس کے تصورات کے مابین ایک تعلق ہے۔

عمل ارادی کی اصلی اور حقیقی نوعیت کے متعلق ابھی تک صرف مبادی کا تذکرہ ہوا ہے۔ ان مبادی کو ختم کرنے سے پہلے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان حالات وشرائط کا ذکر کرنا بھی بہت ضروری ہے جو تصورات کو ذہن میں پیدا کر دیتے ہیں۔ تصور محرک کے ذہن میں ایک بار آجانے پر ارادہ کی نفسیات ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد حرکات کا وقوع میں آنا محض عضویاتی مظاہر ہیں جو عضویاتی قوانین کے مطابق ان عصبی واقعات کے بعد ہوتے ہیں جن کے تصور مطابق ہوتا ہے۔ تصور کے پیدا ہونے کے بعد ارادہ ختم ہو جاتا ہے اب اس پر فعل وقوع میں آئے یا نہ آئے جس حد تک کہ ارادہ کرنے کا تعلق ہے اس سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں اور فعل ہو جاتا ہے میں چھینکنے کا ارادہ کرتا ہوں اور چھینک نہیں آتی میں ارادہ کرتا ہوں کہ وہ سامنے جو میز رکھی ہے وہ فرش پر سے کھسکتی ہوئی میرے پاس چلی آئے مگر یہ نہیں آتی۔ میرا ارادہ عصبی مرکزوں کو بھی اسی طرح سے عمل پر آمادہ نہیں کر سکتا جس طرح سے کہ میز کو حرکت پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن دونوں حالتوں میں عمل ارادی اسی قدر صحیح اور کامل ہوتا ہے، جس قدر کہ یہ اس وقت تھا جب میں نے لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ مختصر یہ کہ ارادہ محض ایک ذہنی اور اخلاقی واقعہ ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، جس وقت کہ تصور کی مستقل حالت ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت عمل ارادی تکمیل ہو جاتا ہے حرکت کی رکاوٹ ایک غیر معمولی مظہر ہے جو تعلیلی عقود پر مبنی ہوتا ہے جس کا حلقہ عمل ذہن سے قطعاً باہر ہے۔ اگر عقود ٹھیک طور سے کام کرتے ہیں تو فعل پوری طور پر واقع ہو جاتا ہے اگر وہ کام تو کرتے ہیں مگر ٹھیک کام نہیں کرتے، تشنجی حرکات رعشہ حرکی افزیا یا معمولی قسم کا بے تکا پن پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر یہ مطلقاً کام نہیں کرتے تو فعل وقوع ہی میں نہیں آتا اور ہم اس شخص کو جس سے یہ ظہور میں آتا ہے مفلوج کہتے ہیں ممکن ہے وہ شدید کوشش کرے اور جسم کے دوسرے عضلات کے منقبض کرنے میں کامیاب ہو جائے لیکن عضو مفلوج قطعاً حرکت نہیں کرتا پس ان تمام حالتوں میں ارادہ بحیثیت ایک ذہنی عمل بالکل صحیح اور درست ہوتا ہے۔

ارادی کوشش توجہی کوشش ہوتی ہے:

پس ارادہ کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم قلب مبحث میں اس وقت پہنچتے ہیں جب یہ دریافت کرتے ہیں کہ کس عمل کے ذریعہ سے کسی خاص عمل کا خیال ذہن میں مستقل طور پر پیدا ہوتا ہے جن حالتوں میں خیالات بلا کسی کوشش کے پیدا ہو جاتے ہیں انکے شعور کے سامنے آنے اور شعور میں باقی رہنے کے توانین کا حس ائتلاف و توجہ کے ابواب میں کافی مطالعہ ہو چکا ہے۔ اب ہم ان کا تو اعادہ نہ کریں گے کیونکہ اتنا ہم جانتے ہیں کہ دلچسپی اور ائتلاف وہ ایسے لفظ ہیں ان کی قیمت جو کچھ بھی ہو مگر ہماری توجیہات لازمی طور سے انھیں پر مبنی ہوں گی۔ اس کے برعکس جہاں خیال کو کوشش کے ساتھ غلبہ نصیب ہوتا ہے وہاں صورت حال اس قدر واضح نہیں ہے توجہ کے باب میں جب توجہ ارادی یا سعی کا ذکر آیا تھا تو ہم نے اس کے ذکر کو آخر کے لئے چھوڑ دیا تھا۔ اب ہم اپنی گفتگو میں اس نقطہ تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے یہ بات صاف نظر آ رہی ہے کہ اگر ارادہ سے کسی شئے کا پتہ چلتا ہے تو توجہ با تسعی کا۔ الحاصل ارادہ جب کامل ہوتا ہے تو اس کی اصلی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ کسی مشکل شئے کی طرف توجہ کرے اور اس کو ذہن کے سامنے استقلال کے ساتھ باقی رکھے اس عمل کو فرمان کہتے ہیں اور یہ ایک محض عضویاتی واقعہ ہے کہ جب کسی شئے پر اس طرح سے توجہ کی جاتی ہے تو حرکی نتائج فی الفور ظہور میں آ جاتے ہیں ۔

پس کوشش توجہ ارادی کا اہم ترین مظہر ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی حقیقت اپنے تجربہ سے معلوم ہوگی کیونکہ ہر پڑھنے والے نے کبھی نہ کبھی اپنے اوپر کسی قوی جذبہ کی گرفت کو محسوس کیا ہوگا۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی غیر عاقلانہ جذبہ میں مبتلا ہوتا ہے سب سے بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ جذبہ عاقلانہ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی جسمانی دشواری نہیں ہوتی جسمانی اعتبار سے تو لڑائی سے بچنا بھی اتنا سہل ہوتا ہے جتنا کہ لڑائی کا شروع کرنا۔ روپیہ کا بچانا بھی اسی قدر سہل ہوتا جس قدر اس کا عشق بازی و عیاشی کے نذر کر دینا اور بازاری عورت کے دروازے سے ہٹ آنا اسی قدر آسان ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے دروازہ تک جانا۔ دشواری ذہنی ہوتی ہے۔ عاقلانہ فعل کے تصور کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا ہی

دشوار ہوتا ہے۔ جب کسی قسم کی کوئی جذبی حالت ہم پر غالب ہوتی ہے تو صرف ایسے تمثالات کی طرف رُجحان ہوتا ہے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اس قسم کی تمثالات کے علاوہ اور کسی قسم کے تمثال ذہن کے سامنے آبھی جاتے ہیں تو ان تمثالات کے ہجوم میں ان کا فوراً ہی قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم خوش ہوتے ہیں تو ہم ناکامی کے ان خدشوں اور اندیشوں پر زیادہ عرصہ تک غور نہیں کر سکتے جو ہماری راہ میں بہ کثرت ہوتے ہیں۔ اگر اداس ہوتے ہیں تو ہم نئی کامیابیوں نئے سفروں نئی محبتوں اور خوشیوں کا خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آتش انتقام ہمارے سینہ میں بھڑکتی ہو تو یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ ظالم اور ہم ایک ہی آدم کی اولاد ہیں۔ اس قسم کے ہیجان میں لوگوں کی نصیحت زندگی کی سب سے تکلیف دہ اور مشتعل کن چیز ہوتی ہے جواب تو ہم ان دلائل کا دے نہیں سکتے لیکن غصہ آجاتا ہے۔ کیونکہ ہمارے غصہ میں ایک قسم کی خود کو باقی رکھنے والی جبلت ہوتی ہے اور اس بناء پر اس کو احساس ہوتا ہے کہ اگر یہ ٹھنڈی چیزیں کہیں ایک بار ذہن میں جاگزین ہو گئیں تو یہ اپنا کام کرتی رہیں گی۔ یہاں تک کہ اس کا آخری شعلہ ٹھنڈا ہو جائے گا اور ہمارے ہوائی قلعے تباہ ہو جائیں گے معقول تصورات کی اگر ایک بار خموشی کیساتھ سماعت ہو جائے تو ان کا اثر لازمی وقطعی ہوتا ہے۔ اس لئے جذبہ کا کام ہمیشہ اور ہر جگہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاموش آواز کو گوش ہوش کی سماعت سے دور رکھے۔ "مجھے اس کا خیال نہ کرنا چاہیئے" مجھ سے یہ نہ کہو! غصہ میں جب یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی معقول و سنجیدہ خیال جذبہ کے جوش کو درمیان ہی سے فرو کر دے گا تو سب اسی قسم کی باتیں کرتے ہیں۔ عقل کے اس آب سرد کے غسل میں کوئی شئے ایسی سُن کر دینے والی ہوتی ہے جو زندگی کی حرکت کے بے حد مخالف ہے اور محض انکاری ہوتی ہے۔ جب وہ اپنی مردے کی سی انگلی ہمارے قلب پر رکھتی ہے اور کہتی ہے۔ ٹھہر! باز آ! چھوڑ دے! پلٹ جا! بیٹھ جا! تو اس پر کچھ حیرت نہ ہونی چاہئے کہ اکثر آدمیوں کو اس کا استوار کن اثر ذرا دیر کے لئے فرشتہ موت سے کم نہیں معلوم ہوتا۔

مگر جن کی قوت ارادی قوی ہوتی ہے وہ اس دھیمی آواز کو بلا خوف و

اندیشہ کے سنتا ہے ایسا شخص اس خیال کو جو پیام مرگ معلوم ہوتا ہے جب یہ آتا ہے تو وہ اس کی طرف دیکھتا ہے اس کی موجودگی کو گوارا کرتا ہے، اس کو مضبوط پکڑتا ہے اس کو تسلیم کرتا ہے اور باوجود مخالف تمثالات کے ہجوم کے جو اس کو ذہن سے خارج کر دینے کے لئے تلے ہوئے ہوتے ہیں اس کو ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے اس طرح توجہ کی سعی صمیم سے باقی رہ کر شکل معروض بہت جلد اپنے حمایتی اور متوسلات کو بلا لیتا ہے اور آخر میں انسان کے شعور کے رجحان کو قطعاً بدل دیتا ہے۔ اس کے شعور کے ساتھ اس کا عمل متغیر ہو جاتا ہے کیونکہ جب نیا معروض پوری طرح سے ساحت فکر پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے تو پھر لامحالہ اس کے حرکی اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ دشواری اسکے ساحت پر تصرف پانے میں ہوتی ہے اگرچہ فکر کی روانی اس کے بالکل خلاف ہوتی ہے۔ لیکن توجہ کو کوشش کرکے اسی معروض پر جمائے رکھنا چاہیئے یہانتک کہ یہ نشو و نما پائے اور خود کو ذہن کے سامنے آسانی کے ساتھ باقی رکھ سکے۔ توجہ کو اس طرح سے مجبور کرنا ارادہ کا اساسی فعل ہے اور اکثر حالتوں میں ارادہ کا کام اس وقت عملی طور پر ختم ہو جاتا ہے جب ایسے معروض کو جو قدرتی طور پر فکر کے لئے غیر پسندیدہ ہوتا ہے فکر کے سامنے حاضر کر دیتا ہے کیونکہ فکر اور حرکی مرکزوں کا پر اسرار تعلق اس کے بعد خود بخود عمل کرنا شروع کر دیتا ہے اور اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم اس فرمانبرداری کے متعلق قیاس بھی نہیں کر سکتے جو اعضائے جسمانی سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس تمام قصہ میں یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ارادی سعی کا آخری نقطۂ عمل قطعاً و کلیتہً ذہنی حلقہ میں واقع ہے۔ یہ دشواری تمام تر ذہنی ہوتی ہے اور فکر کے تصوری معروض کے متعلق ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہمارا ارادہ ایک تصور پر عمل کرنا شروع کرتا ہے اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے، جس کو اگر ہم یونہی چھوڑ دیں تو ذہن سے خارج ہو جائے۔ لیکن ہم اس کو نہیں چھوڑتے۔ کوشش کی تمام تر کامیابی یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کو اس تصور کی بلا شرکت غیری موجودگی پر رضامند کر دے اور اس کیلئے صرف ایک راستہ ہوتا ہے جس تصور کے لئے یہ ذہن کو آمادہ کرنا چاہیے اس کو کمزور پڑنے اور بجھ جانے سے بچائے۔ اس کو ذہن کے سامنے اس وقت تک

پورے استقلال سے باقی رکھنا چاہئے جب تک کہ یہ ذہن کو پُر کر دے۔ ذہن کا اس طرح سے کسی تصور اور اس کے متعلقات سے پُر ہونا اس تصور کے لئے اور اس واقعہ کے لئے جس کی یہ نمایندگی کرتا ہے رضامندی کے مساوی ہے۔ اگر تصور جسمانی حرکت کا ہو اور ایسا ہو جس میں ہمارے جسم کی حرکت بھی داخل ہو تو اس رضامندی کو جو اس محنت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ارادہ حرکی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں فطرت ہماری فوراً پشت پناہی کرتی ہے اور ہماری ذہنی مرضی کے ساتھ خارجی تغیرات خود بخود پیدا کر دیتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ وہ اور بھی فیاض کیوں نہ ہوئی یا اس نے ایک دنیا ہمارے لئے ایسی بھی کیوں نہ پیدا کر دی جس سے اور دیگر اجزا بھی اسی طرح فوراً ہمارے ارادہ کے تابع ہو جاتے۔

فیصلہ کی معقول قسم کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ اس قسم کا فیصلہ بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب صورت حال کا صحیح تعقل ہو جاتا ہے لیکن جب صورت میں صحیح تعقل تشویقات کے خلاف ہوتا ہے تو عموماً انسان کی کل ذہانت و ذکاوت اس کو نظر سے دُور کرنے اور ایسے مخصوص نام تلاش کر دینے پر صرف ہو جاتی ہے جن کی مدد سے اس وقت کے رجحانات جائز معلوم ہونے لگیں اور کاہلی اور جذبہ کو بے غل وغش عمل کرنے کا موقع ملے۔ شرابی کو تحریص کے موقع پر کتنے بہانے اور عذر مل جاتے ہیں، وہ کہتا یہ تو نئی قسم کی شراب ہے اور تحقیق کا علمی شوق اس بات کا طالب ہے کہ اس کو آزمایا جائے۔ علاوہ بریں اب تو نکال لی گئی ہے اور اس کو ضائع کرنا بہر حال گناہ ہے۔ نیز یہ کہ اور لوگ بیٹھے ہوئے پی رہے ہیں ایسی صورت میں میں خود نہ پینا اور کنارہ کشی کرنا بدتہذیبی ہوگی۔ یا یہ کہ بس نیند آنے کے لئے پیتا ہے۔ یا ذرا سا کام ہے اور اس لئے پئے لیتا ہوں پھر نہ پیوں گا۔ یا یہ اس کو شراب پینا نہیں کہتے کہ سردی معلوم ہونے پر ذرا سا قطرہ حلق کے نیچے اُتار لیا۔ یا یہ کہ آج تو بڑا دن ہے آج کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں۔ یا یہ کہ اس وقت پی لینے سے یہ ہوگا کہ آئندہ کے لئے ایسا پکا عہد کروں گا جو کسی طرح سے نہ ٹوٹے گا یا یہ کہ بس ایک بار پئے لیتا ہوں ایک بار کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ بس اس کو شرابی نہ کہو اور جو چاہو کہہ لو اور اس تعقل پر کہ میں شرابی بن رہا ہوں اس

غریب کی توجہ منعطف نہیں ہوتی۔ لیکن اگر وہ ایک بار اور تمام امکانی صورتوں میں سے جو اس کو مختلف مواقع پر پیش آتی ہیں اُس تعقل کو انتخاب کر سکے اور اگر وہ ہر حالت میں اس کو اپنے ذہن میں باقی رکھ سکے کہ پینا تو شرابی بننا ہے اور اس کے علاوہ اور کچھ ہے ہی نہیں تو وہ زیادہ عرصہ تک شرابی باقی نہیں رہ سکتا جس کوشش سے وہ صحیح نام کو اپنے ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے وہ اس کی نجات دہندہ اخلاقی فعل ثابت ہوتی ہے۔

پس ہر جگہ کوشش کا کام ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہ اس خیال کو ذہن کے سامنے قائم و باقی رکھے جس کو اگر یونہی چھوڑ دیا جائے تو ذہن سے نکل جائے۔ ممکن ہے کہ جس وقت ذہن کی فطری روانی ہیجان کی طرف مائل ہو تو یہ سرد و بے اثر معلوم ہو یا جس وقت یہ روانی آرام کی طرف مائل ہو تو یہ مبہم و دشوار معلوم ہو۔ ایک صورت میں کوشش کو ارادہ مسوق کو دبانا ہوتا ہے اور دوسری صورتمیں ارادہ مزاحم کو برانگیختہ کرنا ہوتا ہے۔ جہاز کی تباہی کے وقت تھکے ہوئے ملاح کی حالت ارادہ مزاحم کی سی ہوتی ہے۔ ایک خیال تو اس کو اپنے دُکھتے ہوئے ہاتھوں اور تھکے جسم کا آتا ہے جو اور پانی کھینچنے کا لازمی نتیجہ ہوگا۔ اور دوسرا خیال نیند کی راحت کا آتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو یہ خیال آتا ہے کہ اس صورت میں میں سمندر کی گرسنہ موجوں کا شکار ہو جاوں گا۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ محنت اور مشقت سے کتنی ہی تکلیف کیوں نہ ہو مگر یہ امواج کا شکار ہونے سے بہتر ہے اور یہ باوجود آرام کی ان حسوں کے مزاحم اثر کے جو اس کو لیٹنے سے حاصل ہوتا ہے فوراً عمل میں آجاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نیند اور اس کے لوازم کے خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بے خوابی کا مریض اپنے تصورات پر صرف اتنی قدرت پائے کہ وہ کسی شئے کا خیال ہی نہ کرے، (جو ممکن ہے) یا یہ کہ کسی آیت یا مصرعہ کے ایک ایک حرف کا خیال کرے تو اس سے بھی یقین ہے خاص جسمانی اثرات ظہور میں آئیں گے اور نیند آجائے گی۔ دراصل ذہن کو ایسی بے مزہ چیزوں کے سلسلہ میں معروف رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ استحضار کا باقی رکھنا اور غور و فکر تسویقی و مزاحمی، صحیح الدماغ اور مخبوط الحواس، ہر قسم کے آدمی کے لئے واحد اخلاقی فعل ہے۔ اکثر خبطی یہ جانتے ہیں کہ ہمارے خیالات مجنونانہ ہیں لیکن یہ ان کو اس قدر قوی نظر آتے ہیں

کہ ان سے باز رہ سکتے۔ ان کے مقابلے میں سنجیدہ حقائق اس قدر بری طرح سے روکھے پھیکے اور اتنے بے جان معلوم ہوتے ہیں کہ دیوانہ ان کی طرف نظر کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ "یہی میرے لئے حقیقت ہیں"۔ ڈاکٹر وگن کہتے ہیں کہ "اگر پوری کوشش کرے تو اس قسم کا انسان اپنے خراب دماغ کے تصورات کو ظاہر ہونے سے روک سکتا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسی کہ مسٹر پیلی نے ایک مجنون کی یہ حکایت بیان کی ہے کہ اُس نے ہوش وحواس کی باتیں شروع کر دیں اس سے جرحی سوالات کئے گئے تو اُن کے معقول جوابات دئے اور اپنی رہائی کے متعلق کاغذ پر دستخط کئے لیکن بجائے اپنا نام لکھنے کے یسوع مسیح لکھا اور اس وہم کے متعلق بڑ ہانکنی شروع کر دی ان صاحب کی اصطلاح میں جن کا ذکر اس کتاب کے ابتدائی حصہ میں ہو چکا ہے جرح کے وقت اُس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے خود کو تھامے رکھا اور جب مقصد پورا ہو گیا تو اس نے ڈھیل دیدی اور اب اگر اس کو اپنے وہم کا احساس بھی ہو تو بھی وہ اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا اس قسم کے اشخاص میں میں نے دیکھا ہے کہ پوری طرح اپنے اوپر قابو پانے کیلئے کافی دیر لگتی ہے..... جب جرح کی بناء پر وہ خود سے غفلت برتتے ہیں یا تھک جاتے ہیں تو وہ بیقابو ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے حواس بلا تیاری کے مجتمع نہیں کر سکتے"۔

اس تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ کے نفسیاتی عمل کا منتہیٰ (یعنی وہ نقطہ جس پر ارادہ براہ راست عمل کرتا ہے) ہمیشہ تصور ہوتا ہے۔ کچھ تصور ایسے ہوتے ہیں کہ جس وقت اپنی فکر کی دہلیز پر ہم کو ان کی خوفناک جھلک معلوم ہوتی ہے تو ہم خوف زدہ گھوڑوں کی طرح سے بدکنے لگتے ہیں۔ ہمارے ارادہ کو اگر کسی مزاحمت کا تجربہ ہو سکتا ہے تو وہ یہی مزاحمت ہوتی ہے جو اس قسم کے تصور کی طرف متوجہ ہونے میں پیش آتی ہے۔ اس کی طرف توجہ کرنا فعل ارادی ہوتا ہے اور یہی صحیح ترین معنی میں ارادی فعل ہوتا ہے۔

مسئلۂ جبر و قدر صفحہ ۵۲۲ پر ہم نے کہا تھا کہ تجربہ سعی میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ جتنی کوشش ہم اس وقت کر رہے ہیں اگر چاہیں تو کم و بیش کر سکتے ہیں۔

بہ الفاظ دیگر کوشش ایسی مقررہ ردعمل نہیں ہوتی جس کو وہ معروض جو ہمارا مزاحم ہوتا ہے لازمی طور پر بلا لیتا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت صورت حال کے مقررہ معطیات ہمارے محرکات وسیرت وغیرہ کے مابین بقول ریاضاتی غیر تابع متغیر کی سی ہوتی ہے۔ اگر فی الحقیقت ایسا ہی ہے اگر ہماری کوشش ان معطیات کا مقررہ عمل نہیں تو ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اگر مقدار سعی ایک مقررہ شے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی وقت میں جو معروض شعور پر مستولی ہوگا اس کا اسی وقت اور اسی مقام میں شعور پر مستولی ہونا لازمی تھا اس پر اسی قدر کوشش صرف کرنے پر مجبور تھے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ تو ہم صاحب ارادہ نہیں، اور ہمارے کل افعال پہلے ہی سے متعین مقدر ہوتے ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں اصل سوال نہایت سادہ ہے۔ اس کا تعلق محض کوشش کی اس مقدار سے ہے جو ہم کسی وقت میں کسی معروض پر صرف کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کوشش کی مدت و شدت معروض کے مقررہ اعمال میں سے ہے یا نہیں؟ ابھی میں نے کہا تھا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم ہر صورت میں حسب منشا کم و بیش کوشش صرف کر سکتے ہیں۔ جب انسان اپنے خیالات کو عرصہ تک بے لگام چھوڑے رکھتا ہے یہاں تک کہ ان کی انتہا کسی ایسے فعل پر ہوتی ہے جو خاص طور پر گندا بزدلانہ یا ظالمانہ ہوتا ہے تو اب اسکو پشیمانی کے وقت یہ یقین دلانا بہت دشوار ہوتا ہے، کہ وہ ان کو لگام میں نہ رکھ سکتا تھا۔ اس کو یہ باور کرانا دشوار ہوتا ہے، کہ کائنات (جس پر اس کا فعل نہایت ہی ناگوار معلوم ہوتا ہے) اس سے اسی فعل کی طالب تھی اور اسی نے اس سے بری گھڑی میں ارتکاب کرایا ہے اور ازل سے اس کے لئے اس کے علاوہ اور کچھ کرنا ناممکن تھا۔ مگر دوسری طرف اس امر کا بھی یقین ہے، کہ اس کے تمام بے کوشش ارادے دلچسپیوں اور ائتلاف کے نتائج تھے جن کی قوت اور جن کا تسلسل میکانیکی طور پر اس عضو کی ساخت سے متعین ہوا ہے، جس کو اس کا دماغ کہتے ہیں۔ اشیاء کا اہم تسلسل اور دنیا کا وحدتی تعقل ممکن ہے اس طرف لے جائے کہ کوشش جیسا ادنیٰ واقعہ جبری قانون کی عالمگیر حکومت سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ ارادۂ بلا سعی میں بھی ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ دوسری صورت بھی ممکن ہے یقیناً یہاں

کچھ دھوکا ہے۔ اگر یہاں دھوکا ہے تو ہر جگہ دھوکا کیوں نہ ہوگا۔

واقعہ یہ ہے کہ مسئلۂ اختیار کا خالص نفسیاتی اصول پر فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ ایک تصور پر توجہی سعی کی ایک مقدار کے صرف ہونے کے بعد یہ بتانا کہ یہ اس سے کم و بیش ہو سکتی تھی ظاہر ہے کہ ناممکن ہے۔ یہ بتانے کے لئے ہم کو مقدمات سعی تک صعود کرنا پڑے گا اور ان کی ریاضیاتی صحت کے ساتھ تعریف کر کے ایسے قوانین کے ذریعے سے جن کا ہم کو خفیف سا بھی علم نہیں ہے، یہ ثابت کرنا ہوگا کہ ان کے مطابق جس قدر کوشش صرف ہو سکتی تھی عملاً ٹھیک اسی قدر صرف ہوئی ہے۔ اس قسم کی ناپ تول خواہ نفسی مقداروں کی ہو یا ذہنی مقداروں کی اور وہ استدلال جو اس طریقۂ ثبوت میں مضمر ہیں یقیناً انسانی دسترس سے ہمیشہ باہر رہینگے۔ کوئی صحیح الدماغ عالم نفسیات یا عضویات اس تصور کی طرف کہ عملی طور پر یہ کیونکر ممکن ہے ذہن کو منتقل کرنے کی جرأت نہ کرے گا۔ اگر کوئی شخص کوئی ایسا محرک نہ رکھتا ہو جو اس کو ایک جانب کا طرفدار بنا دے تو نہایت آسانی کے ساتھ اس کو غیر فیصل چھوڑ سکتا ہے۔ لیکن ایک عالم نفسیات سے ایسی جانبداری کی توقع نہیں کی جا سکتی کیونکہ اس کو ایک قوی محرک جبریت کی طرف لے جاتا ہے۔ وہ ایک مستقل علم بنانا چاہتا ہے اور علم متعین علائق کا ایک نظام ہوتا ہے۔ جہاں کہیں غیر تابع متغیر ہوتے ہیں وہاں علم آکر ٹھہر جاتا ہے۔ پس جس حد تک ہمارے ارادے غیر تابع متغیر ہو سکتے ہیں علمی نفسیات کو ان کی اس حقیقت کو نظر انداز کرنا چاہئے اور ان کے متعلق صرف اس حد تک بحث کرنی چاہئے جس حد تک کہ ان کے اعمال و افعال مقرر ہیں۔ بہ الفاظ دیگر اُس کو ارادہ کے صرف عام قوانین سے بحث کرنی چاہئے یعنی تصورات کی تسویقی و مزاحمی نوعیت کے ساتھ اس امر کے ساتھ کہ یہ کس طرح سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتے ہیں، ان حالات و شرائط کے ساتھ جن میں کوشش پیدا ہو سکتی ہے وغیرہ۔ لیکن اس امر کے ساتھ بحث نہ کرنی چاہئے کہ ان کے لئے ٹھیک کتنی سعی کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر ہم اپنے ارادوں میں مختار ہوں تو پھر اس کا حساب لگانا ناممکن ہوگا۔

اس طرح سے نفسیات اختیار کے وجود سے انکار کرنے سے گریز کر جاتی ہے لیکن عملی طور پر اس قسم کی گریز انکاری کے مساوی ہے اور اکثر علمائے نفسیات اختیار کے وجود سے بلا تامل انکار کر جاتے ہیں۔

ہمارا فیصلہ تو یہ ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ کو ابعد الطبیعیات کے سپرد کر دیا جائے۔ نفسیات کبھی اتنی ترقی نہ کر سکے گی کہ کسی انفرادی فیصلہ میں سعی کے متعلق علمی حساب اور اصل واقعے کے مابین فرق دریافت کر سکے جس طرح سے کہ موقع پر فیصلہ ہوتا ہے اس کی بنا پر تو کہہ سکتے ہیں کہ نفسیات کبھی اس امر کی پیشین گوئی نہیں کر سکتی کہ آیا کوشش کامل طور پر پہلے سے متعین ہوتی ہے یا نہیں مسئلۂ اختیار صحیح ہو یا غلط بہر حال نفسیات نفسیات رہے گی اور سائنس سائنس۔

پس ہم نفسیات میں مسئلۂ جبر و قدر کو نظر انداز کر سکتے ہیں صفحہ ۵۳۴ پر ہم نے کہا تھا یا اختیار عمل سعی کا اگر وجود ہو تو یہ صرف یہ کر سکتا ہے کہ کسی تصوری معروض کو ذرا زیادہ دیر یا زیادہ شدت کے ساتھ ذہن کے سامنے باقی رکھے۔ جو صورتیں برابر کی قوت رکھتی ہوں یعنی حقیقی شقیں ان میں سے ایک صورت کو یہ موثر کر دے گا۔ اور اگرچہ اس طرح سے ایک تصور کو قوی کر دینا تاریخی یا اخلاقی نقطۂ نظر سے اہم ہو لیکن اگر حرکی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ عمل ایسے عضوی تغیرات کے مابین ہوگا جن کو ایک واقعی علم ہمیشہ نظر انداز کرے گا۔

مظہر سعی کی اخلاقیاتی اہمیت

گو میں نے مقدار سعی کے مسئلہ کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا ہے کہ نفسیات کو عملی طور پر اس کا تصفیہ کرنے کی کبھی ضرورت نہ ہوگی مگر مجھے اس نہایت ہی عمیق اور اہم نوعیت کے متعلق ایک حرف ضرور کہنا چاہئے جو مظہر سعی ہماری نظروں میں افراد بنی نوع کی حیثیت سے اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنا بہت سے معیارات سے اندازہ کرتے ہیں۔ ہماری قوت ہماری ذہانت ہماری دولت حتیٰ کہ ہماری خوش قسمتی ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے قلب کو گرما دیتی ہیں اور ہم کو یہ محسوس کراتی ہیں کہ ہم زندگی کا اچھا مقابلہ کر رہے ہیں۔ مگر ان چیزوں سے عمیق تر ایسی شے ہے

جو بجائے خود ان کے بغیر کافی ہے وہ کوشش کی اس مقدار کا احساس ہے جو ہم صرف کر سکتے ہیں ۔ یہ چیزیں بہرحال خارجی دنیا کے اثرات نتائج یا تمثالات ہیں جو ذہن پر واقع ہوتے ہیں ۔ لیکن کوشش وسعی بالکل دوسرے عالم کی شئے معلوم ہوتی ہے گویا کہ یہ حقیقی شئے ہو جو خود ہم ہیں' اور جن چیزوں کے ہم حامل ہوتے ہیں وہ خارجی ہوں ۔ اگر اس انسانی ناٹک کا مقصد یہ ہو کہ ہماری کمزوریوں اور ان کے ذرائع استیصال کی تلاش کرے تو جس شئے کی تلاش ہے وہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ ہم کس قدر کوشش کر سکتے ہیں ۔ جو شخص مطلق کوشش نہیں کر سکتا وہ انسان نہیں بلکہ انسان کی پرچھائیں یا سایہ ہے ۔ اور جو شخص زیادہ کوشش کر سکتا ہے وہ نامور اور ہیرو ہے ۔ وہ عظیم الشان عالم جو ہم پر ہر طرف سے محیط ہے' ہم سے ہر قسم کے سوالات کرتا ہے اور ہر طرح سے ہمارا امتحان لیتا ہے ۔ بعض امتحانات کا ہم ایسے اعمال کے ذریعے سے جواب دیتے ہیں جو آسان ہوتے ہیں بعض سوالات کا ہم بامعنی الفاظ میں جواب دیتے ہیں لیکن سب سے گہرا سوال جو کبھی ہم سے ہو سکتا ہے اس میں کسی جواب کی گنجائش نہیں ہو سکتی بلکہ ہم خاموشی کے ساتھ اپنے ارادے کو حرکت دیتے ہیں اور اپنے قلب کی رسیوں کو کھینچ کر کہتے ہیں کہ "ہاں! میں اس کو اسی طرح سے کروں گا" جب کوئی خوفناک شئے سامنے آتی ہے یا زندگی بحیثیت مجموعی اپنی تاریک گھڑیاں ہماری نظر کے سامنے کر دیتی ہے' تو اُس وقت ہم میں سے جو لوگ ناکارہ ہوتے ہیں وہ صورت حال پر مطلق قابو نہیں رکھ سکتے اور اس مشکلات سے یا تو اپنی توجہ کو منعطف کر کے بچ جاتے ہیں یا اگر ایسا نہیں کر سکتے تو خوف وافسوس کے تودے بن کر رہ جاتے ہیں ۔ اس قسم کی دو چیزوں کا مقابلہ کرنے اور ان پر توجہ کرنے کے لئے جس کوشش کی ضرورت ہوتی ہے' وہ ان کی استطاعت سے باہر ہوتی ہے ۔ لیکن باہمت ذہن کا عمل اس سے مختلف ہوتا ہے ۔ اسکے نزدیک بھی اس قسم کی چیزیں خوفناک تکلیف دہ غیر خوش آیندہ اور مرضی کے خلاف ہوتی ہیں ۔ لیکن اگر ضرورت پڑے تو یہ اس طرح سے بے قابو ہوئے بغیر ان کا مقابلہ کر سکتا ہے ۔ اس طرح سے دنیا کو باہمت شخص اپنا قابل قدر

مد مقابل اور رفیق معلوم ہوتا ہے اور جو کوشش وہ اپنے آپ کو مستقیم اور اپنے قلب کو غیر متزلزل رکھنے کے لئے کر سکتا ہے، وہی براہ راست زندگی کے کھیل میں اس کی قدر و قیمت اور قوت عمل کو متعین کرتی ہے۔ وہ اس عالم کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ وہ اس کے خلاف جد و جہد کر سکتا ہے، اور ان حالات کے ابین اس کی بابت اپنے عقیدہ کو مستقیم رکھ سکتا ہے جن میں اس کے کمزور بھائیوں کا عقیدہ متزلزل اور حالت پریشان ہو جاتی ہے۔ وہ اب بھی اس میں اسی طرح کا جوش و خروش پا سکتا ہے اور یہ شتر مرغ کی سی فراموشی کی وجہ سے نہیں بلکہ مخالف اشیاء کا مقابلہ کرنے کی خالص ارادی قوت کی بدولت۔ اس سے وہ اپنے آپ کو زندگی کا آقا اور حاکم بنا لیتا ہے اب کیونکہ وہ انسانی قسمت کا ایک جزو ہے، نظری اور عملی حلقہ میں سے کسی حلقے میں بھی ہم کسی ایسے شخص کے پاس مدد کے لئے نہیں جاتے جو خطرات میں پڑنے اور دشواریوں میں مبتلا ہونے کے قابل نہیں ہوتا۔ لیکن جس طرح کہ اکثر ہم میں کسی دوسرے کی جرأت دیکھ کر جرأت پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارا ایمان بھی کسی دوسرے کے ایمان پر ایمان ہو۔ ہم باہمت زندگی سے نیا سبق حاصل کرتے ہیں۔ پیغمبر نے اور سب لوگوں سے زیادہ سختیاں اٹھائی ہیں لیکن ان کے چہرہ پر بل نہیں پڑتا اور وہ ایسے امید افزا کلمات فرماتے ہیں کہ ان کا ارادہ دوسروں کا ارادہ بن جاتا ہے اور ان کی زندگی سے اوروں کی زندگی منور ہو جاتی ہے۔

اسطرح سے نہ صرف ہمارا اخلاق بلکہ ہمارا مذہب بھی جس حد تک کہ یہ تحقیقی اور تعمقی ہوتا ہے، اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے جو ہم کر سکتے ہیں۔ کیا تم اس کو اس طرح سے کروگے یا نہیں؟ یہ سب سے گہرا سوال ہوتا ہے جو ہم سے کبھی پوچھا جاتا ہے؟ ہم سے اس قسم کے سوال دن کے ہر گھنٹے میں چھوٹی سی چھوٹی اور بڑی سی بڑی شئے کے متعلق عملی اور نظری ہر اعتبار سے ہوتے رہتے ہیں ہم ان کا جواب الفاظ میں نہیں بلکہ عملی اقرار و انکار کے ذریعے سے دیتے ہیں اگر یہ خاموش جوابات نوعیت اشیاء سے تعلق پیدا کرنے کیلئے سب سے گہرے اعضا معلوم ہوں تو کیا تعجب ہے۔ اگر ہر وہ مقدار کوشش جس کی ان کے لئے ضرورت ہوتی ہے

وہ بحیثیت انسان ہماری قدر وقیمت کا معیار ہو تو کونسی حیرت کی جگہ ہے۔ اور اگر وہ مقدار کوشش جو ہم صرف کرسکتے ہیں دنیا میں ہمارا قطعی طور پر مقدار اصلی حصہ ہو تو کونسا تعجب کا مقام ہے۔

تتمہ

نفسیات و فلسفہ

لفظ مابعد الطبیعیات کے کیا معنی ہیں

باب ماسبق میں ہم نے مسئلۂ جبر و قدر کو مابعد الطبیعیات کے حوالہ کر دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس مسئلہ کا حدودِ نفسیات میں تصفیہ کر دینا جلد بازی ہوتی۔ بہتر یہی ہے کہ نفسیات بلا تکلف تسلیم کرے کہ علمی اغراض کی بناء پر میں تو جبر ہی کی مدعی ہوں اور اس پر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ اگر بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس دعوے کی غرض محض اضافی تھی اور اس کے اور دعاوی مخالف ہوں تو اس وقت تطبیق ہو سکتی ہے۔ اب اخلاقیات کا دعویٰ مخالف ہے اور کتاب ہذا کا مصنف بلا تامل اس کے دعوے کو قوی سمجھتا ہے اور تسلیم کئے لیتا ہے کہ ہم اپنے ارادوں پر قدرت رکھتے ہیں پس میرے لئے نفسیات کا مفروضۂ جبر محض عارضی ہے جس کو محض ترتیب کی بناء پر اختیار کیا گیا ہے۔ اس مقام پر اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے بحث کرنا بے محل ہے اس معارضے کا میں صرف اس وجہ سے ذکر کرتا ہوں کہ اس امر کو بتاکید واضح کر دوں کہ تمام اختصاصی علوم حقیقت کے جسد باقی سے محض سہولت کے خیال سے علٰحدہ کئے گئے ہیں ان کے مفروضات و نتائج کی ایک دوسرے کی ضروریات کے مطابق نظر ثانی ہونی چاہئے۔ جس پلیٹ فارم پر ان کے مباحثے ہوتے ہیں وہ مابعد الطبیعیات کا پلیٹ فارم ہے۔ مابعد الطبیعیات کے معنی صرف غیر معمولی ضد

کے ساتھ واضح اور غیر متناقض فکر کرنے کے ہیں۔ تمام علوم اختصاصی ایسے مطیات و مسلمات سے بحث کرتے ہیں جو ابہام و تناقص سے پُر معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ان کی محدود اغراض کا خیال کر کے ان نقائص کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں کو مابعد الطبیعیات کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔ ہم کو ایسے شخص کا جس کی غایت محدود ہو کوئی حد سے زیادہ دقیق بحث کرنا مابعد الطبیعیاتی معلوم ہوتا ہے۔ جو علم طبقات الارض سے بحث کرتا ہے خود زمانہ سے بحث کرنا اس کی اغراض میں داخل نہیں۔ میکانیک کو یہ جاننے کی ضرورت نہیں کہ عمل اور ردعمل کیونکر ممکن ہوتے ہیں۔ ایک نفسیاتی کو یہ دریافت کرنے کی ضرورت نہیں کہ میں اور ذہن جس کا کہ میں مطالعہ کرتا ہوں دونوں ایک ہی خارجی عالم پر کیونکر متصرف ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ظاہر کہ جو مسائل ایک نقطۂ نظر سے خارج از بحث اور غیر متعلق ہوتے ہیں وہ دوسرے نقطۂ نظر سے اہم ہو سکتے ہیں۔ جب انسان کی غرض بحیثیت مجموعی عالم کے متعلق انتہائی بصیرت حاصل کرنی ہو تو مابعد الطبیعیاتی مبحث سب سے زیادہ اہم ہو جاتے ہیں۔ نفسیات بھی عام فلسفہ میں اس قسم کے مبحث اپنے پورے حصے کے مطابق داخل کرتی ہے۔ اور میں آخری باب میں مختصراً یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ان میں سے کون اہم ہے۔ ان میں پہلا تو شعور و دماغ کا تعلق ہے۔

شعور و دماغ کا تعلق جب نفسیات پر ایک علم طبیعی کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے (جس طرح سے کہ اس کتاب میں کیگئی ہے) تو ذہنی حالتیں بطور مسلمات کے فرض کر لی جاتی ہیں۔ مفروضۂ عملی (دیکھو صفحہ ۶) ایک تجربی قانون ہے یعنی کسی لمحہ میں کل دماغ کی جو حالت ہوتی ہے اس کے ایک خاص قسم کی ذہنی حالت ہمیشہ مطابق ہوتی ہے۔ جبتک کہ ہم مابعد الطبیعیاتی نہیں بنتے اور خود سے سوال نہیں کرتے کہ مطابق ہونے کے کیا معنی ہیں اس وقت تک یہ مفروضہ خوب کام دیتا ہے۔ جس لمحہ اس کا متوازی تغیر سے کسی عمیق تر شے میں ترجمہ کرنا چاہتے ہیں اس وقت یہ تصور نہایت تاریک معلوم ہوتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ تصور اس طرح سے واضح ہو سکتا ہے کہ ذہنی حالت اور دماغ کو ایک حقیقت کے داخلی اور خارجی پہلو کہا جائے۔ بعض ذہنی

حالت کو ایک واحد وجد یعنی روح کا ردعمل کہتے ہیں جو ان لاتعداد افعال پر ہوتا ہے
جو دماغ سے ظہور میں آتے ہیں۔ بعض اس امر کو یہ کہہ کر خفیف کرتے ہیں کہ ہر
خلیہ بذاتہ باشعور ہوتا ہے اور ذہنی حالت جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے ان تمام چھوٹے
چھوٹے شعوروں کا مجموعہ ہوتی ہے جو امتزاج پاکر ایک ہو جاتے ہیں جسطرح سے
خود دماغ جبکہ اس کو ایک نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو بظاہر خلایا کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔
ہم ان تینوں مابعد الطبیعیاتی کوششوں کو وجدانی روحانی اور سالماتی نظریات
کہہ سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن میں سے روحانی
نظریہ کی دقتیں سب سے کم ہیں۔ لیکن روحانی نظریہ شعور متعدد اور ذو شخصیتیں وغیرہ
کے واقعات پر حاوی نہیں۔ یہ سالماتی نظریہ کے زیادہ آسانی سے قابو میں آتے
ہیں۔ کیونکہ چھوٹے چھوٹے شعوروں کے ایک مجموعہ کا خیال جو کبھی تو مل کر ایک
بڑا شعور بن جائیں اور کبھی چند چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائیں اسکی
نسبت سہل ہے کہ ایک روح کبھی تو بحیثیت مجموعی ردعمل کرے اور کبھی چند
غیر مربوط وہم وقت ردات عمل میں منکسر ہو جائے۔ علاوہ بریں افعال دماغ کے مقام
کے تعین سے بھی سالماتی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ فرض کرو مجھے گھنٹی کا تجربہ ہو
رہا ہے اس وقت میرے فص بصری اس کے نظر آنے کا سبب بن رہے ہیں
اور میرے فص صدغی اس کے سنائی دینے کا سبب بن رہے ہیں تو اس سے
زیادہ معقول بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ اول الذکر اس کو دیکھتے ہیں اور آخر الذکر
اس کو سنتے ہیں اور پھر دونوں کی اطلاع مل جاتی ہے چونکہ یہ واقعہ کہ اگر ایک شئے
کے چند حصوں کا شعور کو احساس ہو تو اتنے ہی دماغی حصے اس کے لئے عامل ر
سرگرم کار ہوں گے، اپنی جگہ پر بہت مستحکم ہے، اور اس کی مذکورہ بالا توجیہہ نہایت
معقول ہے اسلئے وہ تمام اعتراضات جو صفحات ۲۴ و ۶۱ اور دیگر مقامات پر
اجزائے شعور کے ترکیب پانے پر کئے گئے تھے، ان کو سالماتی فلسفی غیر حقیقی
مابعد الطبیعیاتی اور دور از کار کہہ کر مسترد کر دے گا۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ
ایک ایسا اصول ہاتھ آجائے، جو اشیاء کو آسان اور قدرتی طریق پر ہم رنگ اور یکساں
کر دے، اور اس غرض کے لئے سالماتی نظریہ نہایت ہی موزوں ہے۔

لیکن مسئلۂ تطابق کا محض حل کرنا ہی دشوار نہیں ہے، بلکہ اس کو معمولی اور قابل فہم الفاظ میں بیان کر دینا بھی اتنا ہی مشکل ہے۔

قبل اس کے کہ ہم یہ جان سکیں کہ جب فکر ایک تغیر دماغی کے مطابق ہوتا ہے تو کس قسم کے حوادث وقوع پذیر ہوتے ہیں، ہم کو ان حوادث کے موضوع بھی معلوم ہونے چاہئیں۔ ہم کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ کس قسم کے ذہنی اور دماغی واقعات باہم تعلق رکھتے ہیں۔ ہم کو وہ اقل ذہنی واقعہ معلوم ہونا چاہیئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ کا رہین منت ہے۔ اور ہم کو وہ اقل دماغی واقعہ معلوم ہونا چاہیئے جس کے ذہنی رخ پر کوئی واقعہ ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے ذہنی و جسمانی اقل جو دریافت ہوں گے ان میں براہ راست ایک تعلق ہوگا جسکا اگر اظہار ہو سکے تو وہ نفسی طبیعی قانون ہوگا۔

خود ہمارا اصول نفسی ذرات کے بعید از تجربہ مفروضے سے اس طرح سے بچ گیا ہے، کہ یہ کل فکر کو (حتی کہ پیچیدہ اشیاء کے فکر تک کو) اسکی اقل مقدار قرار دیتا ہے جس سے کہ یہ ذہنی پہلو پر بحث کرتا ہے اور کل دماغ کو اس کی اقل مقدار قرار دینا جس سے کہ یہ جسمانی پہلو پر بحث کرتا ہے۔ لیکن کل دماغ جسمانی واقعہ ہرگز نہیں ہے۔ یہ محض ایک نام ہے کرورہا مکثرات کے ایک مجموعہ کا جو ایک خاص ترکیب پاتے ہیں اور آلات حس کو خاص طور پر متاثر کرتے ہیں۔ جسمانی یا میکانیکی فلسفہ کی رو سے اگر کوئی حقیقت ہے تو علیحدہ مکثرات یا زیادہ سے زیادہ خلایا ہیں۔ ان کے مجموعہ کا دماغ کہلانا محض عوام کی گھڑنت ہے۔ اس قسم کی خیالی شئے کسی قسم کی ذہنی حالت کا بھی دوسرا پہلو نہیں ہو سکتی۔ کوئی صحیح معنی میں طبیعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے اور مکثراتی واقعہ بھی صحیح معنی میں طبیعی واقعہ ہے۔ اس پر اگر ہم کوئی ذہنی طبیعی قانون قائم کرنا ہے تو اپنے کو اسی ذہنی مکثراتی نظریہ کی طرف لوٹتا ہوا پاتے ہیں کیونکہ مکثراتی واقعہ دماغ کا عنصر ہے، اس لئے یہ قدرتی طور پر مکمل افکار سے نہیں بلکہ عناصر افکار کے مطابق معلوم ہوگا۔ اس لئے ذہنیات میں جو شئے حقیقی ہوگی وہ طبیعیات میں غیر حقیقی کے مطابق ہوگی یہ دیکھ کر ہماری پریشانی کی کوئی انتہا نہیں رہ جاتی۔

ذہنی حالتوں اور اُنکے معروضات کا تعلق

جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ ذہنی حالتیں جان سکتی ہیں تو ہماری پریشانی کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ عام عقلی نقطۂ نظر سے (جو تمام علوم طبیعی کا نقطۂ نظر ہے) علم ایک رشتہ ہے دو باہم علٰحدہ چیزوں یعنی عالم و معلوم کے مابین۔ دنیا پہلے سے موجود تھی اور پھر ذہنی حالتیں عالم وجود میں آئی ہیں۔ لیکن اس سادہ ثنویت میں گزرجانا سہل نہیں کیونکہ تصوریتی خیالات سدراہ ہوتے ہیں ان ذہنی حالتوں کو لو جن کو خالص حس کہتے ہیں (اب جس حد تک بھی انکا وجود ہو) مثلاً نیلا ہے جسکی ہم کو کھلے دن میں آسمان کی طرف دیکھنے سے حس ہوتی ہے۔ کیا نیلا اُس کے احساس کا نام ہے یا اسکے معروض کا۔ کیا ہم اس تجربہ کے متعلق یہ کہیں گے کہ یہ ہمارے احساس کی کیفیت ہے یا یہ کہ ایک کیفیت کا احساس ہے۔ روزمرہ کی گفتگو میں کبھی ایک بات کہی جاتی ہے اور کبھی دوسری۔ حال ہی میں معروض کے بجائے مافیہ کا مبہم لفظ ایجاد کیا گیا ہے اور غرض اس کی اس کے سوائے کچھ نہیں ہے کہ ایک قطعی رائے قائم نہ ہوسکے کیونکہ لفظ مافیہ سے جو کچھ ذہن میں آتا ہے وہ نہ تو قطعی طور پر خارج از احساس ہے، اور نہ بعینہٖ احساس ہے کیونکہ احساس کی کیفیت تو ظرف کی سی رہتی ہے لیکن اسکے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم اپنے احساسات کا جو ظروف ہیں مظروف سے علٰحدہ کوئی تصور نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ بھی ہے کہ نیلا رنگ جیسی شئے جس کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے، اُس کا ایسا ہی کوئی غیر قطعی نام رکھ سکتے ہیں جیسے کہ مظہر ہے۔ اس کا ہم کو ان ہی دو حقیقتوں کے مابین تعلق کی حیثیت سے تجربہ نہیں ہوتا جس میں ایک ذہنی ہے اور دوسری طبیعی ہے جس وقت ہم اس کو وہی نیلا خیال کرتے ہیں صرف اس وقت ہم اس میں اور دوسری اشیاء میں تعلق قائم کرتے ہیں اُس وقت یہ اپنے آپ کو دوگونہ کرلیتا ہے اور دو سمتوں میں نشوونما پاتا ہے۔ بعض متعلقات کے ساتھ تو طبیعی کیفیت کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ احساس ذہنی کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے۔

اس کے برعکس ہمارے ذہن کی حسی یا تعقلی حالتیں اس سے مختلف قانون کی تابع ہیں۔ یہ اپنے آپ کو اس طرح سے پیش کرتی ہیں کہ گویا اپنے سے خارج کسی شئے کی طرف

اشارہ کر رہی ہیں۔ اگرچہ ان کے اندر ایک ذاتی مافیہ بھی ہوتا ہے۔ وہ اس کے علاوہ ایک حاشیہ رکھتی ہیں اور اس کے علاوہ کسی اور شئے کے دکھانے کی مدعی ہوتی ہیں۔ نیلا جس کا کہ ہم اوپر تذکرہ کر آئے ہیں سکونی نقطۂ نظر سے محض ایک لفظ ہے لیکن یہ ایسا لفظ ہے جو معنی رکھتا ہے۔ نیلی کیفیت معروض فکر اور لفظ اس کا مافیہ۔ مختصر یہ کہ ذہنی حالت بجائے خود کافی و مکتفی نہیں ہوتی جیسی کہ حسیں ہوتی ہیں بلکہ قطعی طور پر اپنے علاوہ کسی اور شئے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں کہ یہ ختم ہو جانا چاہتی ہے۔

لیکن جس لمحہ میں معروض اور شعوری حالت ایک ہی واقعہ پر غور کرنیکے مختلف طریقے معلوم ہوتے ہیں (جیسا کہ حس میں ہوتا ہے) تو ہم کو اپنے اس انکار کے لئے دلیل لانے میں دقت ہوتی ہے کہ ذہنی حالتیں چند حصوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ نیلا آسمان طبیعی نقطۂ نظر سے ایک مجموعہ ہے ایسے اجزاء کا جو باہم ایک دوسرے سے علاحدہ ہیں۔ جب اس کو ایک حس کا مافیہ خیال کرتے ہیں تو اُس وقت یہ ایسا کیوں نہ معلوم ہو۔

اس سے صرف ایک نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ کہ عالم و معلوم کا تعلق بہت ہی پیچیدہ ہے اور وہ یہ کہ ان کے بیان کرنے کے لئے عام علمی طریقہ کافی نہ ہوگا۔ انکے سمجھنے کیلئے جو طریقہ ممکن ہے وہ مابعد الطبیعیاتی موشگافیوں کا طریقہ ہے اور قبل اسکے علم طبیعی کا یہ مفروضہ واضح ہو کہ افکار اشیاء کو جانتے ہیں تصوریت اور نظریہ کو اپنا فیصلہ صادر کرنا پڑے گا۔

شعور کی تغیر پذیر نوعیت سے ایک اور معما پیدا ہوتا ہے۔ ابتداءً ہم نے شعوری حالتوں کو اسطرح فرض کیا تھا کہ گویا یہ اکائیاں ہیں جن سے نفسیات کو بحث کرنی پڑتی ہے۔ اور بعد ازاں ہم نے انکے متعلق کہا تھا کہ یہ ہر وقت متغیر رہتی ہیں لیکن موثر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حالت کی کوئی نہ کوئی مدت ہونی چاہئے۔ ایسا الم جو ایک سیکنڈ کے صرف ۱/۱۰۰ حصہ میں رہے تو وہ علمی طور پر کوئی الم نہ ہوگا۔ اس سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حالت کتنے عرصہ تک ایک حالت کہلائی جا سکتی ہے۔ مثلاً ادراک زماں میں اگر محسوس حال بارہ سیکنڈ ہو تو عالم کی حیثیت سے حال کا کس قدر طویل ہونا ضروری ہے

یعنی شعور کا وہ کم سے کم عرصہ کونسا ہے، جس میں ان بارہ ثانیہ کے محض گزر جانے کا فہم ہو سکتا ہے اور جسکو اس وقوف کیلئے حالت کہہ سکتے ہیں شعور بحیثیت عمل کے اپنے اندر وہی چیستانیں اور معمے رکھتا ہے، جو ان تمام چیزوں میں درپیش آتے ہیں جو ہر وقت متغیر رہتی ہیں، ایسی چیزوں میں اسی طرح سے حالتیں نہیں ہوتیں جس طرح دائرے میں کونے نہیں ہوتے یا تیر کے وہ مقامات نہیں ہوتے جہاں جہاں حالت پرواز میں یہ ساکن ہوتا ہے۔ خط زمانی پر جو انتصابی خط کھینچا گیا ہے جس میں ہم نے یہ دکھایا تھا کہ ماضی کا خط کسی دیئے ہوئے لمحہ پر پھیلا ہوا ہوتا ہے، محض ایک خیالی شکل ہے۔ لیکن اس انتصابی خط سے کوئی وسیع تر شے ہوتی نہیں کیونکہ واقعی حال ماضی و مستقبل کے ابین محض ایک کڑی ہوتی ہے، اور اس کے اندر ذاتی عرض نہیں ہوتا۔ جہاں ہر شے ہر وقت متغیر اور عمل جاری میں ہو وہاں ہم لفظ حالت کس طرح استعمال کر سکتے ہیں لیکن جو چیزیں ہم کو اپنے علم کے مراکب معلوم ہوتی ہیں، انکے بیان کرتے وقت بغیر حالتوں کے کام بھی نہیں چلتا۔

خود شعوری حالتیں ایسے واقعات نہیں ہیں جنکی تصدیق ہو سکے

لیکن اس سے بھی بڑی خرابی کا تذکرہ ہنوز باقی ہے۔ ابتک نہ تو عام عقل انسانی نے اور نہ نفسیات (جہاں تک کہ یہ لکھی جا چکی ہے) نے اسکے متعلق شک کیا ہے کہ جن شعوری حالتوں کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے، وہ تجربہ کے بالذات معطیات ہوتے ہیں۔ اشیاء کے متعلق شکوک ہوئے ہیں۔ لیکن افکار و محسوسات کے متعلق کبھی شک نہیں کیا گیا۔ خارجی عالم کے متعلق انکار رہے ہیں لیکن داخلی عالم کے متعلق کبھی کسی نے انکار نہیں کیا۔ ہر شخص اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہم اپنی تفکری فعلیت سے براہ راست تاملی واقفیت رکھتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارا شعور داخلی شے ہے اور خارجی اشیاء جن کو یہ جانتا ہے، ان سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن میں اپنی نسبت تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اس نتیجے پر پوری طرح یقین نہیں ہے۔ جب کبھی میں اپنی تفکری فعلیت سے واقف ہونا چاہتا ہوں تو جس شے کا مجھے احساس ہوتا ہے، وہ کوئی جسمانی واقعہ ہوتا ہے، یعنی یہ کوئی ارتسام ہوتا ہے، جو میری ابرو یا سر یا گلے یا ناک سے ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور داخلی فعلیت کی حیثیت سے ایک حقیقی واقعہ نہیں

بلکہ معروض ہے اور یہ معروض کہ اس تمام معلوم کے لئے متلازم کے طور پر ایک عالم کا ہونا ضروری ہے اور اس کے بیان کرنے کے لئے گویا شعور بہتر لفظ ہو۔ لیکن شعور مفروضے کی حیثیت شعوری حالتوں سے بالکل مختلف ہے جن کا اندرونی حاسہ سے انتہائی یقین کے ساتھ فہم ہوتا ہے۔ ایک بات تو ضرور ہے کہ یہ اس مسئلے کو کہ عالم کون ہے پھر میدان میں لے آتا ہے، اور وہی جواب دیتا ہے جو ہمنے اس کتاب باب ۱۲ کے آخر میں عام اور متعصبانہ نقطۂ نظر سے عارضی طور پر دیا تھا۔

حاصل

پس جب ہم نفسیات سے بحیثیت ایک طبیعی علم کے گفتگو کرتے ہیں، تو اس سے یہ فرض نہ کر لیا جائے کہ اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جس کی بنیاد ٹھوس زمین پر قائم ہے۔ اس کے معنی اس سے بالکل برعکس ہیں، اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں، جو خاص طور پر کمزور ہے، اور جس کے ہر جوڑ پر سے مابعد الطبیعیاتی نکتہ چینی کا پانی پھوٹ نکلتا ہے۔ ایسی نفسیات جس کے ابتدائی مسلمات و معطیات پر وسیع تر تعلقات کی روشنی میں دوبارہ غور ہونا چاہئے اور جس کی دوسرے الفاظ و مصطلحات میں ترجمانی ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ اس ترکیب پر کوئی فخر نہیں ہو سکتا، بلکہ اس سے تو اور ہمت پست ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ لوگوں کو نئی نفسیات کا فخریہ طور پر تذکرہ کرتے ہوئے اور نفسیات کی تاریخیں لکھتے ہوئے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے، جب اس امر پر نظر ڈالتے ہیں کہ یہ لفظ جن حقیقی عناصر اور قوتوں پر حاوی ہے، ان کی وضاحت کی ابھی جھلک بھی دیکھنی نصیب نہیں ہوئی۔ محض خام واقعات کا ایک سلسلہ آراء کے متعلق تھوڑی سی گفتگو اور بحث و تمحیص کچھ اصطفاف و تعمیم اور وہ بھی محض بیانی سطح پر اس امر کے متعلق ایک سخت متعصبانہ رائے کہ ہم ذہنی حالتیں رکھتے ہیں، اور یہ کہ ہمارے دماغ ان کا باعث ہوتے ہیں یہ جدید نفسیات کی کل کائنات ہے۔ نہ اس میں کوئی ایسا قانون ہے جیسے طبیعیات میں ہیں۔ نہ کوئی ایسا قضیہ ہے جس سے کوئی اہم نتیجہ مستخرج ہو سکتا ہو حتیٰ کہ ہم ان حدود سے بھی واقف نہیں ہیں جن کے متعلق اگر ہم کو ابتدائی قوانین دستیاب ہو جائیں تو وہ صحیح ہو سکیں (دیکھو صفحہ ۵۴۶) یہ کوئی علم نہیں بلکہ یہ محض امید علم ہے علم کا مواد ہمارے پاس موجود ہے۔ جب ایک دماغی حالت کسی شعور کے

مطابق ہوتی ہے، تو کوئی متعین شئے وقوع میں آتی ہے۔ یہ کیا شئے ہوتی ہے جب ہم کو اس کی پوری طرح جھلک نظر آجائے گی اس وقت البتہ ایسی علمی کامیابی نصیب ہوگی جس کے سامنے تمام علمی کامرانیاں ماند پڑجائیں گی۔ لیکن فی الحال تو نفسیات کی حالت ایسی ہے جیسے گلیلو اور قوانین حرکت سے پہلے طبیعیات کی تھی یا لیویزیر اور اس خیال سے پہلے کہ مقدار جملہ ردات عمل میں محفوظ رہتی ہے کیمیا کی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ نفسیات کے گلیلو اور لیویزیر جب کبھی پیدا ہوں گے، تو اپنے وقت کے مشہور آدمی ہوں گے۔ پیدا وہ ایک نہ ایک دن ضرور ہوں گے، ورنہ تو گزشتہ کامیابیاں آئندہ کے لئے دلیل نہیں ہوسکتیں۔ لیکن جب وہ پیدا ہوں گے تو اتنا ضرور ہے کہ صورت حال کی ضروریاتیں ان کو مابعد الطبیعیاتی بنادیں گی۔ فی الحال ان کی آمد کو جلد تر کرنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے، کہ ہم نہایت ہی تاریکی میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں، اور یہ امر ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ علم طبیعی کے مفروضات جن سے کہ ہم نے اپنی بحث کا آغاز کیا تھا عارضی ہیں اور ان میں نظر ثانی کی گنجائش ہے۔

تمت

صحت نامۂ

دستور نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۵	مادی	مادہ	۸۰	۲۲	کسی	کس
۱۱	۱۳	درآدلیشوں	درآوررلیشوں	۸۴	۴	آتیں	آئی
۱۳	۶	تجرۃ	تجربہ	۹۴	۲۴	مرکزی	مرکزی
۱۴	۷	ادرک	ادراک	۱۲۸	۱۴	دائقہ	ذائقہ
۱۷	۱۲	حس	جس	۱۳۶	۹	لی	کی
۳۶	۷	کرنیکی	کرنیگی	″	۱۵	لیئے	کیئے
۴۱	۱۵	اپیر	اسپیر	۱۳۷	۱۵	رذات	رَدّات
۴۲	۳	منتظر	منظر	۱۴۴	۲۵	اختیار	اختبار
۵۸	۱۷	کیفیت نو	کیفیت نوا	۱۴۶	۲	فروہینٹ	فارن ہیٹ
۶۰	۱	کمک	گمک	۱۴۸	۱	کی کی ادویہ	کی ادویہ
۶۱	۱۸	ایک آواز	اور ایک آواز	۱۵۴	۱۴	حواداث	حوادث
۶۳	۱۹	دبیر	دبیر	۱۶۵	۵	کس	کسی
۶۸	۱۴	عقبی	عصبی	۱۶۶	۵	خلاۃ	خلایا
۷۱	۹	میچس	سیچس	۱۶۹	۱۱	خاکے	خاکے کے
۷۴	۱۱	کلورفارم	کلورافارم	″	۱۴	دبنگی	دبنے کی
۷۷	۱۲	خیکبہ	شبکیہ	۱۷۴	۲	تغیرساتھ	تغیر کے ساتھ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۶۵	۲	سالمانی	سالماتی	۲۴۷	۲۴	من عیث المجموع	من حیث المجموع
"	۶	مانع	مائع	۲۴۹	"	جہتیں	جنہیں
۱۶۷	۱	کو	گو	۲۵۱	۱	کرسکیتے ہیں	کرسکتے ہیں
۱۸۱	۱	احساس "اگر"	احساس "اگر"	"	۹	کرتا	کرنا
		احساس "پر"	احساس "اور"	۲۷۸	۸	یہ	یہ
			احساس "پر"	۲۸۲	۳	ہم سختی	ہم کو سختی
۱۹۰	۱۷	مجموعہ	مجموعہ وار	۲۸۸	۲۰	قاباعدہ	باقاعدہ
۲۰۳	۲۱	مولاہب	مواہب	۳۲۲	۲۳	دارالاختیار	دارالاختبار
۲۱۳	۱۴	میں	ہیں	۳۳۰	۴	کچھ	کہ
۲۲۱	"	جن سے	جس جن سے	۳۳۸	۱۹	لیبنٹز	لیب نیز
۲۲۶	۹	آئی جائی	آنی جانی	۳۴۵	۵	تحلیلی	تحلیل
۲۲۷	۲۲	گل لنا	کل کالنا	"	۱۵	معاون سے	معاون ہوتا ہے
۲۲۸	۷	موجودہ ہوتی ہے	موجود ہوتی ہے			ہوتا ہے	
"	۲۳	غیر متغیرہ جود	غیر متغیر وجود	۳۸۶	۲۵	نومثال	تو تمثال
۲۳۰	۶	ہیں	ہے	۳۹۳	۲	یرکار	پرکار
"	۱۶	موشیوں	مولیشیوں	۴۱۰	۵	ہیکٹر	ہیکٹر
۲۳۱	۱۶	گیند دورنگی	گیندونگی	۴۱۲	۱۵	کو	×
۲۳۳	۲۳	حافظ	حافظہ	۴۱۷	۱۸	رکھتی	رکھتے
۲۳۴	۲۵	ذہانچہ	ڈھانچہ	۴۲۱	۱۱	کہاتی ہیں	آتی ہیں
۲۳۵	۸	لقضنات	نقیضات	۴۲۲	۴	غیرمایوس	غیرمانوس
۲۳۷	۲۴	سپناٹزم	ہپناٹزم	۴۲۵	۵	تسجیں	تسبیجیں
۲۴۰	۸	یوتی	لیونی	۴۲۹	۹	لس حدتک	کس حدتک
۲۴۱	۱۳	مظام	مظاہر	"	۲۰	رومپنیز	رومینیز
۲۴۷	۱۹	سیکنڈ	سیکنڈ	۴۳۱	۱	پہلوں	پہلوؤں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۳۲	۲	کرنا	کرتا	۵۲۰	۸	جابڑ	جاپڑ
۴۴۲	۳	اندا ہیرا	اندھیرا	۵۲۷	۱۶	تنے	منشے سے کے
″	۶	بڑی حیرت	بڑی حیرت	۵۲۸	۲	اس فیصلہ پراہم	اسی فیصلہ پر ہم
۴۴۵	۱۷	ہو	ہوا	۵۲۹	۲۸	حس	حسیں
۴۴۸	۱۲	ذوبیت	ذہنیت	۵۳۱	۱	اپنی	اپنے
۴۴۹	۱۰	اعداد شمار	اعداد و شمار	۵۳۶	۱۶	کیو	کیولا
۴۵۵	۱۷	کا	+	۵۴۰	۱۸	کو میں نے	گو میں نے
۴۵۷	۲۳	سائز کا مینٹی گارا	سائنو مینٹی گارا	۵۴۱	۲۳	خوش آئیدہ	خوش آئند
۴۶۷	۱۰	بے قاعدوگیاں	بے قاعدگیاں	۵۴۲	۱۳	پیغمبر	پیغمبروں
۴۶۹	۸	سب	سب سے	۵۴۵	۱	غیر تناقص	غیر متناقض
″	۲۳	گھتا تا ہے	گھٹتا ہے	″	۲	تناقص	متناقض
۴۷۶	۱۳	کشتی کھیلتا	کشتی کھیلنا	″	۳	تغائص	تناقض
۴۹۰	۱۲	اردو	ارادہ	۵۴۶	۳	یذاۃ	لبذاتہ
۴۹۳	۲	ذر	ذرا	″	۱۶	نفس صدعی	ذہن صدعی
۴۹۴	۱۵	گلو چتے	دبو چتے	۵۴۷	۱۳	کرتا	کرنا
″	۲۰	خلاص ہیں	خلائیں	۵۵۱	۳	حیثیت شعوری	حیثیت سے شعوری
۴۹۷	۱۶	اواز	وار				
۵۰۲	۱۷	قرات	قرارت	۵۵۱	۲۲	جسے	جیسے
۵۱۶	۹	کیکٹی	کیلٹی				

ملنے کا پتہ
عثمانیہ بکڈپو عثمانیہ بازار پوسٹ بکس ۷ حیدرآباد دکن